دار الفاروق
للاستثمارات الثقافية

التجديد في أصول الفقه

رسالة دكتوراه

إعداد الباحثة
جميلة بو خاتم

إشراف
الأستاذ الدكتور
علي جمعة
مفتي الديار المصرية

التجديد
في أصول الفقه

رسالة دكتوراه

إعداد الباحثة
جميلة بو خاتم

إشراف
الأستاذ الدكتور
علي جمعة
مفتي الديار المصرية

الناشر: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م)

العنوان: ١٢ ش الدقي - الجيزة - مصر
تليفون: ٠٢/٣٧٦٢٢٨٣٠ - ٠٢/٣٧٦٢٢٨٣١ - ٠٢/٧٦٢٢٨٣٢ - ٠٢/٠٠٢ -
٠٢/٣٧٤٩١٣٨٨ - ٠٢/٣٧٤٨٠٧٢٩
فاكس: ٠٢/٣٣٣٨٢٠٧٤

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية.

بوخاتم، جميلة.
التجديد في أصول الفقه/ تأليف: جميلة بوخاتم؛ - ط١٠- الجيزة: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية ...، أطروحة (دكتوراه في الفقه) - جامعة القاهرة [٢٠١٠] ٤٤٨ ص؛ ٢٤ سم. /٣٢
تدمك: 978-977-455-596-2
رقم الإيداع: ٢٠١٠/١٣٩٦٤
١- الفقه الاسلامي.
أ- العنوان
ديوي: ٢٥٠

الطبعة العربية الأولى: ٢٠١٠
www.daralfarouk.com.eg
www.darelfarouk.com.eg

الإهداء

إلى الحبيب المصطفى محمد ﷺ

آملة أن يكون هذا العمل المتواضع خطوة على طريق

التجديد الإسلامي المنشود

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ المعيد، الخالق البارئ المصور، الذي له في كل يوم شأن، المعروف بإتقـان صنائعـه المؤتلفـة. لا يذل من لاذ بعـزه، ولا يقل من عاذ بحـرزه. هو الغاية المقصـودة من غير اسـتثناء ولا شـرط إلا شـرط القبـول. وهو الموصـوف بالصفات القدسـية، وهو مستحقها بالمنقول والمعقول. والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى محمد ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، الذي جدد الله برسالته الخاتمة الشرائع السابقة، بعدما أصابها البلى، وجعل من أتباعه مجددين يبعثون في كل جيل.

أمـا بعد: فـإن المتأمل في تاريخ الحضارات يجد أن كل واحدة منها قد اتخذت لها محورًا تنطلق منه، وإليه تعود وتجعله معيارًا للتقويم. وكذا الشـأن بالنسبة للحضارة الإسـلامية، فإن النص الشـرعي مدلولاً عليه بالقرآن الكريم، والسنة المطهرة، يمثل المحور الذي منه المنطلق، وإليه المآل، وهو المعيار المحتكم إليه في تقويم سلوك الأفراد والجماعات داخل الأمة وفق المنهج الإلهي. وإن أثر النص ليبدو جليًا في تشكيل ملامح الحضارة الإسلامية، وفي تحديد طبيعة علومها التي وضعت لخدمة النص الشرعي[(١)]. وإدراكا لـدور علـوم الشـريعة في حفظ الديـن والتمكين له، فقد تفانـى المتقدمون في خدمتهـا حتى بلغت مرحلة النضج والاكتمـال. وأثمرت قرائحهم ثروة هائلة توارثتها الأجيال اللاحقة، مما ضمن للأمة الإسلامية تميزها الحضاري عصورًا طويلة.

ويعد أصول الفقه من أهم العلوم التي أبدعها العقل المسـلم، بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي، ووضع الأدوات المعرفية اللازمة لاستنباط الحكم الشرعي، وضمان تنزيله على الواقع الإنسـاني المتغير، بما يحقق مقاصد الشـرع السـامية، فكان بحق منهجًـا دقيقًا في بيان كيفية التعامـل مع النص. ونظرًا لارتباط أصول الفقه بالعملية

---

(١) انظر: سـالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسـلامية: التعليل الفقهي، ط١ (بيروت: دار الطليعـة، ١٩٩٠م)، ص ٦، عبـد المجيد النجار، خلافة الإنسـان بـين الوحي والعقل، ط٢ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ٣٠.

الاجتهاديـة، فإنه تحول في عصور التقليـد إلى علم نظري بحت، تكاد تنعدم الحاجة إليـه؛ لاكتفاء المفتين والقضاة بأقوال الأئمة السـابقين. كمـا أن جنوح منهج التأليف الأصولـي لدى المتأخرين نحو الاختصار وتعقيد العبارة، جعل أصول الفقه من العلوم العالية الصعبة، وحال دون حدوث الملكة الأصولية للدارسين له.

ووعيًا بأهمية أصول الفقه في اسـتئناف المسـار الاجتهادي، فقد بادر رواد حركة الإصـلاح الإسـلامي في العصر الحديث إلى الدعوة إلى تجديـد علم الأصول، وذلك ضمـن دعوتهـم إلى تجديد العلوم بصفة عامة؛ من أجل تحقيق نهضة شـاملة تخرج الأمة من مأزقها الفكري وأزمتها الحضارية[1]. ومع بداية السـبعينيات، برزت قضية التجديـد في أصول الفقه من خلال دعوة مجلة المسـلم المعاصر إلى الاجتهاد في علم الأصول؛ وذلك باعتباره منهجًا للفكر، يمكن أن يسـهم في إنجاح مشـروع إسـلامية المعرفة. حيث جاء في عددها الافتتاحي: «تهتم المجلة بعرض تراث الفقه الإسـلامي عرضًا جديدًا، ومقارنة أفكاره ومبادئه بالأفكار والمبادئ القانونية المعاصرة، وتأصيل المبادئ القانونية الإسلامية وتنظيرها. ولكنها لاتقف عند هذا الحد، ذلك أنها مجلة الاجتهاد بمعناه المعروف في أصول الفقه. تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذه طريقًا فكريًـا. ولا تكتفـي بالبحـث في ضرورة فتح بـاب الاجتهاد في فروع الفقـه، بل تتعداه إلى بحـوث الاجتهاد في أصـول الفقه، وتنطلق في طريق الاجتهـاد، باحثة عن المنهج والآفاق الجديدة التي يسـتأنف منها الفكر الإسـلامي سـيره الذي تجمد، في الوقت الـذي انطلقـت فيه حضارة الثورة الصناعيـة الأولى حتى وصلت بنا إلى عصر الذرة والفضاء، والثورة الصناعية الثانية»[2].

(١) انظـر: رفاعة رافع الطهطـاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، د. ط (القاهرة: مطبعة بـولاق، ١٣٦٤ هـ)، ص١٥٥. محمـد عمارة، الأعمـال الكاملة للإمام محمـد عبده، ط١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م)، ج٣، ص ٢١٢ - ٢١٣. عبد المتعال الصعيدي، في ميدان الاجتهـاد، ط١ (القاهـرة: جمعيـة الثقافة الإسـلامية، د.ت)، ص٤. نقد نظـام التعليم الحديـث للأزهر الشـريف، ط١ (طنطا: المطبعة العمومية، ١٩٢٣م)، ص١٣٤. دراسـات إسلامية، ط١ (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص ٣.

(٢) جمال الدين عطية، «كلمة التحرير»، العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/نوفمبر ١٩٧٤م): ص٧.

ومن الملاحظ أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، قد لقيت قبولًا عامًّا في مرحلتها الأولى؛ لأن مفهوم التجديد كان يعني - حينذاك - إحياء العلم الموروث، باعتماد منهجية جديدة في التأليف تتناسب ومقاصد الكتاب التعليمي. بيد أن الطرح الذي تبنته مجلة المسلم المعاصر، أثار ضجة في الأوساط العلمية؛ لتعلق دعوة التجديد بمضمون العلم ذاته. ومن هنا، اكتسبت قضية التجديد في أصول الفقه طابعًا إشكاليًّا، حيث ظهرت عدة تساؤلات حول المعنى المراد بتجديد العلم الموروث، والأهداف التي ينشدها، والمجالات المقترحة لإحداث التجديد من خلالها، وكذا الوسائل التي يجب اعتمادها في التنفيذ. وبناء على أهمية هذه التساؤلات، ودور الأجوبة عنها في عرض قضية تجديد أصول الفقه بطريقة علمية هادئة، اخترت هذا الموضوع، لبحثه في دراسة أكاديمية شاملة لمختلف جوانبه.

أسباب اختيار الموضوع:

بدأ اهتمامي بقضية تجديد أصول الفقه في بداية التسعينيات، بعد اطلاعي على المناقشات التي نشرتها مجلة المسلم المعاصر - في عدديها الأول والثاني - حول إمكان الاجتهاد في علم الأصول. ثم ازداد فضولي بعد قراءة كتاب: «تجديد الفكر الإسلامي» للدكتور حسن الترابي. عندها راودتني الفكرة في تناول الموضوع من خلال رسالتي للدكتوراه، إلا أنني صرفت النظر عن هذه الفكرة؛ لقلة المادة العلمية المتوافرة لدي آنذاك. لكن لقائي بالعالم الجليل: الدكتور علي جمعة -حفظه الله - أحيا الفكرة من جديد، وفتح آفاقًا واسعة لدراسة الموضوع؛ حيث أطلعني على بحثه الرصدي لدعاوى التجديد في أصول الفقه، واقترح أن يكون قاعدة انطلاق لتناول القضية في شتى جوانبها. كما زودني بعدة بحوث ألقيت في مؤتمرات دولية، وأخرى نشرت في مجلات علمية متخصصة.

وهكذا بدأت رحلتي مع التجديد في أصول الفقه، الذي تضافرت عدة أسباب شجعتني على المضي فيه، منها:

١- قناعتي بأن تجديد علوم الشريعة ينبغي أن يكون أحد فروض الوقت، ومن أولويات العقل الفقهي المعاصر من أجل استئناف المسار الاجتهادي، الذي يعد أصول الفقه أداته الرئيسة.

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: موقف الاتجاه المتحفظ من التجديد ومبرراته

المطلب الثاني: موقف الاتجاه الداعي إلى التجديد ودوافعه

المبحث الثاني: أسس التجديد وضوابطه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: أسس التجديد

المطلب الثاني: ضوابط التجديد

الباب الثاني: التجديد من حيث الشكل

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: تقنين أصول الفقه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: الصياغة التفعيلية لأصول الفقه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: استخدام الإبستيمولوجيا الارتقائية في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: تحليل آليات تأصيل العلم وتجذيرها

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الخامس: استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث السادس: استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الإتيان بأقوال جديدة في المسائل الأصولية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث:اعتماد القرآن الكريم مصدرًا وحيدًا للتشريع

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المطلب الثاني: النقد

الباب الثالث: التجديد من حيث المضمون

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

ويشتمل علىأربعة مباحث:

المبحث الأول: مشروع تجديد أصول الفقه عند حسن الترابي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: مشروع تجديد أصول الفقه عند جمال الدين عطية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: مشروع تجديد أصول الفقه عند طه جابر العلواني

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: مشروع تجديد أصول الفقه عند علي جمعة محمد

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي (محمد باقر الصدر نموذجًا)

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تحليل مضمون الدعوة

المبحث الثاني: النقد

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التجديد هدفًا ووسيلة

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: هدف التجديد

المطلب الثاني: وسيلة التجديد

المبحث الثاني: الخطة التنفيذية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تجديد أصول الفقه شكلًا

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه مضمونًا

الخاتمة: ضمنتها أهم النتائج التي خلصت إليها، وجملة من التوصيات.

منهج البحث:

استخدمت الدراسة في تناول مباحثها ثلاثة مناهج رئيسة:

أولًا: المنهج الوصفي: اعتمدت عليه في تقويم واقع العلم الموروث، من خلال التعريف الشامل بأصول الفقه، ورصد مظاهر أزمته وأسبابها؛ باعتبارها الخلفية التي أدت إلى طرح قضية التجديد في أصول الفقه.

ثانيًا: المنهج التحليلي: استفدت منه في دراسة واقع دعاوى التجديد، ويظهر ذلك في تحديد مفهوم التجديد لدى كل دعوة محل البحث، والباعث على هذه الدعوة، والهدف المراد تحقيقه منها، ثم العرض التفصيلي لمضمون الدعوة التجديدية.

ثالثًا: المنهج النقدي: استخدمته في تقويم دعاوى التجديد - شكلًا ومضمونًا - مع التركيز على إبراز فوائد كل دعوة ومآلاتها، ومدى الاستفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

ولقد راعيت في بحثي جملة من الأمور:

١- الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث ما استطعت إلى ذلك سبيلًا.

٢- التزام الأمانة العلمية في نقل النصوص، ونسبة الأقوال إلى أصحابها.

٣- بيان مواضع الآيات القرآنية الكريمة في المصحف الشريف.

٤- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في ثنايا الرسالة من كتب الحديث المشهورة.

٥- إعداد فهارس علمية وفق الترتيب الآتي:

أ- فهرس الآيات القرآنية.

ب- فهرس الأحاديث النبوية.

ج- فهرس المصادر والمراجع.

د- فهرس الموضوعات.

صعوبات البحث

صادفتني أثناء إعداد هذه الرسالة بعض الصعوبات، تتمثل في الآتي:

١- طبيعة الدراسة، من حيث إنها أول محاولة تتناول قضية التجديد في أصول الفقه بالتأصيل، والتحليل، والنقد؛ مما تطلب جهدًا كبيرًا واستغرق وقتًا طويلًا في جمع المادة العلمية المتناثرة والتأليف بينها.

٢- ارتباط بعض الأفكار التي طرحتها دعاوى التجديد بعلوم مختلفة، الأمر الذي تطلب جهدًا في فهم الدعوى التجديدية، والتعرف على فوائدها واستشراف مآلاتها.

٣- ندرة الدراسات الأكاديمية النقدية - المتعلقة بعلوم الشريعة - التي يمكن الاستفادة من تجربتها.

٤- الأجواء المشبعة بالتوتر والإحباط التي أحاطت بإعداد هذه الرسالة العلمية، خاصة في مرحلتها الأخيرة.

وأخيرًا، لا أدعي في بحثي هذا أنني قد وفيت بالمراد، ولكني اجتهدت على قدر طاقتي لعلِّي أوافق الصواب. وأسأل الله تبارك وتعالى، فهو سبحانه خير مسئول وأكرم مأمول، أن يتقبل عملي، وأن يكسوه ثوب الإخلاص، وأن يلهمني الرشد والسداد في عاجل أمري وآجله، إنه وليي، وهو حسبي ونعم الوكيل.

تمهيد

يعـد التجديد أحد المفاهيم التي تجاذبتها شـتى التيارات والمذاهـب الفكرية. ونظرًا للخصوصية التي يتميز بها نسـق معـرفي عن آخر، فإن العمل التجديـدي عادة ما يكون مختلفًا؛ منطلقًا وغاية. من هنا تأتي أهمية التعرف على التجديد في التصور الإسلامي، من خلال تأصيل هذا المفهوم، والوقوف على معناه الاصطلاحي، ثم بيان ما يفرقه عن غيره من المصطلحات المشابهة. إضافة إلى إبراز أوجه الاختلاف بين التجديد الإسلامي، والتجديد الغربي.

أولًا: مفهوم التجديد في التصور الإسلامي

يتطلب تأصيل مصطلح التجديد في التصور الإسـلامي، الرجوع إلى معناه اللغوي، واستعمالاته في نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة. وذلك على النحو الآتي:

١- التجديد لغة: كلمة التجديد مأخوذة من الفعل «جدد»، يقال: تجدَّد الشيء، أي صار جديدًا، وجدده صَيَّره جديدًا، وكذلك أجده واسـتجده. والجديد نقيض الْخَلِـق، والجـدة مصدر الجديد، وهي نقيض البلـى. يقال:«بلي بيت فلان ثم أجده بيتًا من شـعر». ويقال لمن لبس ثوبًا جديدًا «أبلِ وأجدَّ واحمدِ الكاسي». والأصل في هذا المعنى:القطع، يقال: جَدَدْتُ الشـيء، فهو مجدود وجديد، أي مقطـوع. ومـن هذا قولهم ثوب جديد، وهو في معنى مجدود، أي كأن ناسـجه قطعـه الآن. وأما فيما لا يقبل القطع، فقد اسـتعمل التجديد بمعنى الإعادة، مثل: تجديد الوضوء أي إعادته، وتجديد العهد أي تكراره تأكيدًا[١].

٢- التجديـد في الاسـتعمال القرآني: لم يـرد في القرآن الكريم اسـم «التجديد» ولا الفعـل «جـدد»، لكن جـاءت كلمة «جديد» في عدة مواضـع بما يفيد معنى البعـث، والإحياء، والإعادة. ومن أمثلة ذلـك، قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوۡ خَلۡقًا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ

---

(١) انظر: الجوهري، الصحاح، ط٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ابن منظور، لسان العرب، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، مادة «جدد».

هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾ ﴾ (الإسراء: ٤٩- ٥١). فقد دلت هذه الآية على أن تجديد الخلق يعني: بعثه، وإحياءه، وإعادته[1]. كما تكرر هذا المعنى في الآيات التالية: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ ﴾ (سبأ: ٧) ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ (السجدة: ١٠) ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾ ﴾ (ق: ١٥)، فقد جاءت هذه الآيات في معرض الرد على منكري البعث، وبينت أن الله ﷻ لم يعجز عن خلق الناس أول مرة، فكيف يعجز عن إحيائهم مرة ثانية[2].

٣- مفهوم التجديد في السنة النبوية: ورد استعمال الفعل من كلمة «تجديد» في بعض الأحاديث النبوية، منها:

أ- روى الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم)[3]. يشير هذا الحديث إلى أن الإيمان بعد دخوله القلب واستقراره فيه، لايستمر على حال واحدة، بل يعتريه الضعف والنقصان مثلما يطرأ على الثوب البلى. غير أنه يرجى بالتوجه إلى الله ﷻ بالدعاء أن يتجدد الإيمان؛ فيعود كما كان في أمره الأول، وربما أفضل من ذلك.

ب- روى أحمد بن حنبل عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله: وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله)[4]. يفيد هذا الحديث أن تجديد الإيمان يتحقق بالإكثار من قول

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، جـ ١٠، ص ٢٧٤.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، جـ ١٧، ص ٨.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك، ١/٤، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ١/٥٢ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٤) رواه أحمد في المسند، ٢/٣٥٩، والحاكم في المستدرك، ٤/٢٨٥، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ١/٥٢. كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

لا إلـه إلا الله؛ لأنهـا كلمة التوحيـد الدالة على الإيمان. وكلما اسـتحضرها الإنسان قولًا وفعلًا، أعاد تأكيد ما دخل قلبه أول مرة.

ج- روى أحمد بن حنبل عن الحسين بن علي رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (ما من مسلم ولا مسلمة يصاب بمصيبة فيذكرها وإن طال عهدها - وفي رواية قدم عهدها - فيحدث لذلك اسـترجاعًا، إلا جدد الله له عند ذلك، فأعطاه مثل أجرها يوم أصيب بها)(١). نلمح في هذا الحديث الإشـارة إلى معنى التكرار والإعادة، الذي يفيده تجديد الثواب كلما أعيد الاسترجاع.

د- روى أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)(٢). اختلف شراح الحديث في بيـان المعنـى المراد بتجديـد الدين، فمنهـم من حمله علـى إحياء العمل بالكتـاب والسـنة، فقال: «هو إحيـاء ما اندرس من العمل بالكتاب والسـنة، والأمـر بمقتضاهما»(٣). وهنـاك من جعله مرادفًا لإحياء علوم الدين، فقال: «هو إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة»(٤). يؤيد هذا المعنى أن حديث التجديد جـاء في بعـض طرقه بلفظ «تعليـم الدين»(٥). بيد أن مـن العلماء من ذهب

(١) رواه أحمـد في المسـند، ١/٢٠١، ورواه بألفـاظ قريبـة ونفـس المعنى الطبرانـي في الكبير، ٣/٣٣١، وفي الأوسـط، ٥ / ١٦١، والحاكم في المسـتدرك، ١/٦٨٨، ولكن الحاكم رواه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود في سـننه، ٤/١٠٩، والطبراني في الأوسـط، ٦/٣٢٤، والحاكم في المسـتدرك، ٤/٥٦٧ كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، د.ط (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٩م)، جـ١١، ص٣٨٦.

(٤) عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شـرح الجامع الصغير، د.ط (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، جـ١/١٠.

(٥) انظـر: ابن حجر العسـقلاني، توالي التأسـيس بمعالي محمد بن إدريـس، د.ط (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠١هـ)، ص ٤٨.

إلى أن الإحياء يشمل جميع أوجه البر. يقول ابن حجر العسقلاني: «فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر في نوع من الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى، باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عليه الحديث. وأما من بعده فالشافعي، وإن اتصف بالصفات الجميلة والفضائل الجمة، لكنه لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل»[1].

٤- التجديد اصطلاحًا: لم يرد في التراث الإسلامي تعريف دقيق للتجديد، لكن بالنظر فيما نقل إلينا من أقوال العلماء، بصدد شرحهم للمعنى المراد بـ: «تجديد الدين» في الحديث السابق ذكره، وكذا في معرض كلامهم عن المجددين، نجد أنهم استعملوا التجديد كمرادف للإحياء والإعادة، مع اختلافهم في الوسيلة التي تتحقق بها هذه العملية[2].

وقد حرص بعض المعاصرين على وضع مفهوم للتجديد في التصور الإسلامي، يجلي حقيقته ويميزه عن غيره، مُستلهمًا في ذلك المعنى اللغوي للتجديد، وما نقل من أقوال المتقدمين. يقول جمال سلطان: «التجديد في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلي أو قدم، أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، أن تعيده إلى الحالة الأولى يوم كان أول الأمر. فتجديد الشيء أن تعيده جديدًا، وكذلك الفكر والدين»[3].

أما محمد عمارة، فقد حرص على إبراز الجهد العقلي الذي تتطلبه عملية التجديد: حيث يقول: «التجديد يعني إزالة ما طرأ على الأصول، والكليات، والقسمات

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، د.ط (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م)، جـ١٣، ص ٢٥٩.

(٢) انظر: محمد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدين. ط١ (الكويت: دار الدعوة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص١٨- ٢٠.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، ط١ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ)، ص ١٣.

الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها. الأمر الذي يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد، كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما يستجد في واقع الحياة. ففيه عودة لحقيقة الذات، واستلهام لعوامل الثبات وقسماته، مع إضافات تعالج الجديد في إطار الأصول الثوابت»(١).

ويؤكد هذا المعنى سيف الدين عبد الفتاح، بقوله: «تشير الدلالة اللغوية لهذه الكلمة أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي - التفعيل - إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية، وبذل الجهد والطاقة. ومن ثم فهو جهد عقلي يهدف إلى تحقيق الارتباط بين شيئين ضعفت الصلة بينهما. وعلى هذا، فإن طبيعة الشريعة الإسلامية من حيث كونها نصوصًا ثابتة تحكم واقعًا متغيرًا باستمرار، كونها رسالة صالحة لكل زمان ومكان، تستلزم بذل الجهد الدائم، لوصل الواقع المتغير بالأصل الثابت»(٢).

يستخلص مما تقدم أن المفهوم العام لمصطلح التجديد في مجال الفكر - وفق الرؤية الإسلامية - يتضمن ثلاث صور ذهنية مترابطة:

الأولى: أن الفكر المراد تجديده قائم ومكتمل البناء، وقد حقق الغرض منه.

الثانية: ظهور عوارض أدت إلى تعطيل وظيفة ذلك الفكر، أو تقليص مجال الاستفادة منه.

الثالثة: إحياء الفكر القديم؛ ببذل الجهد في إزالة ما طرأ عليه من معوقات، مع الاحتفاظ بأصوله.

وقد أشار يوسف القرضاوي إلى هذا المعنى؛ عندما أكد أن التجديد لا يتغيا أبدًا التخلص من القديم، أو محاولة هدمه، بل إنه يحرص على الاحتفاظ بجوهره، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي، د.ط (القاهرة: دار الهلال، د.ت)، ص ١١.

(٢) التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، ط١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩ م)، ص ٤.

ولإيضاح معنى التجديد في المعنويات، ضرب مثالًا له في الماديات، بين من خلاله أن التجديد يقتضي جملة أمور:

أ- الاحتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على طابعه وخصائصه، بل إبرازه والعناية به.

ب- ترميم ما بلي منه، وتقوية ما ضعف من أركانه.

ج- إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته[1].

وهذا ما عبر عنه بقوله: «التجديد جمع بين القديم النافع والجديد الصالح، وانفتاح على العالم دون الذوبان فيه»[2].

ثانيًا: تمييز التجديد عن المصطلحات ذات الصلة

توجد مصطلحات ذات علاقة وثيقة بعملية التجديد، مثل: التجدد، والإحياء، والاجتهاد: مما جعل بعض الباحثين يستعملها باعتبارها مرادفة للتجديد، في حين فرق آخرون بينهما.

١- الفرق بين التجديد والتجدد:

يرى بعض المعاصرين أن معنى التجدد يختلف عن التجديد: من حيث إنه يستعمل للدلالة على مجموع التحولات والتطورات - إيجابية كانت أم سلبية - التي تطرأ تلقائيًّا على المنظومات الفكرية، نتيجة تغير الأحوال الاجتماعية، وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية. أما التجديد فهو خطة واعية - فردية أو جماعية - لوضع التجدد ضمن منظور معقول ومنسق بما يحقق فاعليته[3].

---

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط١ (القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص٢٧-٢٨.

(٢) لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، ط١ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢م)، ص ٨٥.

(٣) انظر: برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي»، الاجتهاد، العددان ١٠، ١١ (شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/١٩٩١م): ص٣٢٧-٣٢٨.

وكذا في مجال العلوم، فإن التجدد يستعمل للتمييز بين مرحلتين - سابقة ولاحقة - في تكامل العلم. ويكون ذلك بظهور مسائل جديدة خلال حركة العلم وتطوراته التاريخية، مما يجعل كل مرحلة فيه جديدة بالنسبة للدورة السابقة، وقديمة بالقياس إلى الدورة اللاحقة. أما التجديد، فإنه يتحقق بتحديث أهم الأضلاع المعرفية للعلم دون تغيير موضوعه؛ لأن ذلك يستلزم ظهور علم جديد[1].

٢- الفرق بين التجديد والإحياء:

استعمل كثير من المحدثين لفظ «الإحياء» باعتباره مرادفًا للتجديد[2]. وهذا ما سار عليه رواد الدعوة إلى إعادة عرض أصول الفقه وفق المنهجية الحديثة في التأليف. ويظهر ذلك في قول عبد الوهاب خلاف: «وهذا كتابي في علم أصول الفقه، قصدت به إحياء هذا العلم وإلقاء الضوء على بحوثه»[3]. ويعد هذا المنحى امتدادًا لما درج عليه المتقدمون، كأبي حامد الغزالي في كتابه: «إحياء علوم الدين».

لكن هناك من فرق بين التجديد والإحياء؛ من حيث إن العمل التجديدي يتطلب جهدًا أعمق وأدق مما يحتاجه العمل الإحيائي؛ إذ لا يمثل هذا الأخير سوى مرحلة تمهيدية في طريق التجديد. يقول حسن الترابي: «إحياء الدين هو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثًا لشعاب الإيمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب، من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظًا للفكر الخامل والعلم الضائع؛ بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث. فحركة الإحياء بعثًا للروح ويقظة للعلم، ونهضة للعمل، تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين، فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى. وأما التطوير - فيما أقصد - فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة؛ لأنه يكيف أصول التدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة، وينهض بالدين، فهو كسب

---

(١) انظر: أحمد قراملكي، «التجديد في علم الكلام»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤ (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): ص ١٢٤، ١٣٩.

(٢) انظر: زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط١ (بيروت: دار الصفوة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٥٥.

(٣) علم أصول الفقه، ط٢ (الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص ٨.

يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد. ويستصحب هذا التجديد جهدًا نفسيًا، وفكريًا، وعمليًا زائدًا، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه وعمل، مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة، ناشئة عن انفعال وجداني، واجتهاد عقلي واقعي...»[1].

ومما يؤيد هذه التفرقة بالنسبة لأصول الفقه، أن نشر الكتب القديمة، وتحقيقها، وكذا التأليف الرامي إلى تيسير العلم كلها جهود اندرجت في إطار إحياء التراث الإسلامي. أما الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه -كما سيأتي معنا- فإنها تعرض وجهة نظر أعمق في التعامل مع العلم الموروث، يستعيد بها فاعليته كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات.

٣- الفرق بين التجديد والاجتهاد:

إن للتجديد علاقة وثيقة بالاجتهاد الفقهي بمعناه الاصطلاحي، وهو: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»[2]. ويبدو ذلك جليًا عند جلال الدين السيوطي في أرجوزته المسماة: «تحفة المهتدين بأخبار المجددين» التي جاء فيها: «منا عليها عالمًا يجدد دين الهدى لأنه مجتهد»[3]. وكذا في قوله: «لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلًا واحدًا مشارًا إليه في كل فن من هذه الفنون وهو المجتهد»[4].

وقد برز التجديد -في الفكر الإسلامي الحديث- كمعنى مستقل عن الاجتهاد الفقهي لدى رفاعة الطهطاوي؛ وذلك بصدد بيانه لمراتب الاجتهاد والتجديد، إذ يقول: «ولا شك أن مرتبة التجديد كمرتبة الاجتهاد متفاوتة»[5]. كما أشار إلى أن المجدد للدين قد يكون من المجتهدين، أو من المقلدين عملًا بعموم الحديث[6].

---

(١) الدين والتجديد، د.ط (تونس: دار الراية، د.ت)، ص ١٩.

(٢) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط٢ (الغردقة: دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، جـ٦، ص١٩٧.

(٣) انظر: العظيم آبادي، عون المعبود، جـ١١، ص٣٩٢.

(٤) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، د.ط (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، ص ٧٩.

(٥) القول السديد في الاجتهاد والتجديد، ط١ (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٧هـ)، ص ١٢.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٧.

لكن الملاحظ أن بعض المحدثين جعل التجديد مرادفًا للاجتهاد بمفهومه العام «الاجتهاد المفتوح»؛ من حيث هو جهد عقلي في اكتناه حقائق التشريع الإسلامي، أو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية[1]. وبالنظر إلى التجديد كعملية مرتبطة بعلم معين نجد أنها لا تتحقق إلا باجتهاد في ذلك العلم، مما يجعل التجديد في النهاية نتاجًا للاجتهاد.

ثالثًا: الفرق بين التجديد الإسلامي والتجديد الغربي

يمثل التجديد باعتباره قضية فكرية، أحد المفاهيم التي تنازعتها شتى التيارات والمذاهب على اختلاف مشاربها وتنوع روافدها؛ إذ لا تكاد فلسفة تخلو من بحث لفكرة التجديد، سواء أكان تحت هذا المسمى أم غيره، كالحداثة، والتطوير، والمعاصرة، والتغيير...[2].

وانطلاقًا من أن المصطلحات يمكن أن تتحد اسمًا وتفترق مضمونًا من نسق معرفي لآخر؛ نتيجة اختلاف الملابسات التي أحاطت بالسياق الحضاري الذي نشأ فيه كل نسق؛ مما يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في الأهداف والغايات. من هنا تأتي أهمية إبراز الفرق بين التجديد في التصور الإسلامي، والتجديد في المفهوم الغربي. حيث ينتمي الأول إلى نسق معرفي هو محصلة التفاعل بين كتاب الوحي وكتاب الكون بكل امتداداته، مما يجعل الدين منطلقًا وغاية في العملية التجديدية. أما الثاني، فيحكمه نسق معرفي تشكل من خلال خبرة تاريخية، اصطبغت بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة الكاثوليكية، وسلطة المعرفة والعلم والعقل. مما دفع بهذا الطرف -باسم التجديد- إلى مواجهة ممارسات الكنيسة؛ وذلك بالبحث عن سلطة مرجعية

---

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، ، ط٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م)، ص٢٠٦-٢٠٧، عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، د.ط (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ص٩، عمر عبيد حسنة، رؤية في التغيير، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص٣٦-٣٧.

(٢) انظر: سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، جـ٢، ص ٣١٠.

لا تتجاوز الكنيسة فحسب، بل جميع الأطروحات الدينية، وهو ما أفصحت عنه فلسفة التنوير التي تأسس عليها الإحياء الأوربي، والنهضة الأوربية الحديثة[1].

لقـد ظهـر مصطلح التجديـد في الفكر الغربـي كمرادف للعصرانيـة، وهي وجهة نظـر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، يسـتلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة. ويطلـق هـذا المصطلح بصفة خاصة على حركة داخل الكنيسـة الكاثوليكية الرومانية ظهرت في أواخر القرن(١٩م). كما يسـتخدم لوصف النزعات التحررية المشـابهة في البروتستانتية، وكذا اليهودية[2].

وتعود نشأة هذه الحركة التجديدية إلى ثلاثة عوامل رئيسة:

١- أن التقدم العلمي الهائل أعطى تصورًا جديدًا للكون، مخالفًا لما تضمنه اللاهوت المسيحي. الأمر الذي دفع ببعض رجال الدين إلى محاولة التوفيق بين المعارف الحديثـة وعقائـد الدين، على ضـوء العلم وما تضمنه من فلسـفات جديدة.

٢- أن التوسـع الكبير الذي شـهدته الدراسـات الدينية المقارنة، أدى إلى ظهور نظريات وفلسـفات عن أصل الدين وتطـوره. فتدعمت بذلك الدعوة إلى نقد الكتاب المقدس، وتعديل ما تضمنه من تعاليم[3].

٣- أن إخضـاع التـوراة والإنجيل لمنهج النقد التاريخي، كشـف عن تناقضات في رواياتها، واختلاف في أسـلوبها، مما أثار تسـاؤلات عما إذا كانت - حقيقة - كُتبًا مقدسة، موحاة من الله، أم إنها من وضع البشر.

(١) انظـر: محمـد عمـارة، الإسـلام بـين التنويـر والتزويـر، ط١ (القاهـرة: دار الشـروق، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص٢٢٣- ٢٢٤. زينـب عبـد العزيـز، هـدم الإسـلام بالمصطلحـات المسـتوردة: الحداثة والأصولية، ط١ (القاهـرة: دار الأنصار ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ١٥- ١٧. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم، ج٢، ص٣٥٧.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين، ص ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: جون راندال، تكوين العقل الحديث، نقلًا عن مفهوم تجديد الدين، ص ١٠٥-١٠٦.

وقد شارك في هذه الدراسات بعض اللاهوتيين، وسلموا بنتائجها التي كانت باعثًا لهم على ضرورة إحداث تغيير جذري في التعاليم الدينية.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول أن الفرق الجوهري بين التجديد الإسلامي والتجديد الغربي، يكمن في المعيار الذي به تقوم الأفكار والظواهر، ففي حين تشكل أصول الدين وثوابته، محور انطلاق التجديد الإسلامي، وغايته التي يسعى لتحقيقها في واقع نسبي متغير؛ مما يجعل التجديد يحمل معنى الاستمرار، نجد التجديد في الرؤية الغربية يحمل معنى الهدم، والانحياز لكل جديد أيًّا كان مضمونه؛ وذلك لأنه محاولة للتكيف مع المتغيرات في إطار نسبية القيم، حيث لا يلتفت إلى علاقة الثابت بالمتغير؛ إذ جميع القيم يعتريها التحول والتبدل.

ومنشأ هذا الاختلاف بين الرؤيتين، أن النسق المعرفي الغربي - في تطوره الأخير - قام على إسقاط فكرة الإله من دائرة الاعتبارات العلمية؛ مما أدى إلى نفي وجود مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري، المبني على الواقع المشاهد أو المحسوس. أما النسق المعرفي الإسلامي، فقد ظل دائمًا يتحرك من نقطة ثابتة «الوحي» يعود إليها، ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية[1].

(١) انظر: سيف عبد الفتاح، بناء المفاهيم، جـ٢، ص٣٥٨- ٣٥٩.

الباب الأول

مدخل إلى التجديد في أصول الفقه

- الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه
- الفصل الثاني: أزمة العلم الموروث
- الفصل الثالث: الدعوة إلى تجديد أصول الفقه

الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه

المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه

إن من المقدمات الأساسية التي ينبغي أن تنطلق منها الدعوة إلى تجديد أصول الفقه: هو تصورها العميق والدقيق للمبادئ التي يقوم عليها هذا العلم، وبها يتميز عن غيره. ويمكن إجمال مبادئ أصول الفقه في بيان حقيقته ومصادر استمداده، وخصائصه العلمية، والهدف من وضعه وأهمية دراسته. إضافة إلى إبراز مكانته في التراث الفكري الإنساني. وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: حقيقة أصول الفقه ومصادر استمداده

أولًا: حقيقة أصول الفقه: يعرف أصول الفقه بمعناه اللقبي بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»[1]. أو هو «علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها»[2]. وقد تفطن المعاصرون إلى الطبيعة المنهجية لعلم الأصول، فحرص بعضهم على إبراز هذا الجانب في تعريفه، فقال: «هو المنهج العلمي الذي لا بد منه للتعرف على المصادر الشرعية للأحكام، ثم لاستنباط الأحكام الفقهية منها، على الوجه الصحيح»[3].

أما موضوعه: فهو الأدلة الإجمالية من حيث ما يثبت بها من الأحكام الكلية[4]. مما يعني أن الأصولي لا يبحث في الأدلة من حيث ثبوتها، كتواتر القرآن وكونه معجزًا... وإذا تعرض لذلك، فليس مقصودًا بالذات، بل هو من قبيل المقدمات. ورغم الارتباط الوثيق بين الفقه وأصوله، إلا أن اختلاف الموضوع، قد أدى إلى استقلال

---

(١) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، د.ط (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ص ١.

(٢) اللكنوي الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ط١ (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت، ط ٢، دار الكتب العلمية)، جـ١، ص ١٤.

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، مباحث الكتاب والسنة، د.ط (سوريا: مطبعة جامعة دمشق، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٩.

(٤) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبو مصعب البدري، ط١ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٢.

العلمين على مستوى الوظيفة؛ فانحصرت مهمة الأصولي في البحث عن القواعد الكلية والأدلة الإجمالية، من حيث دلالتها على الأحكام. بينما اقتصرت مهمة الفقيه على البحث في الأدلة الجزئية، باستخدام القواعد الأصولية، للتوصل إلى الأحكام الشرعية العملية من الأدلة الجزئية المتعلقة بمسألة بخصوصها والدالة على حكم معين[1]. وهذا الاختلاف في الوظيفة، لا يحيل الجمع بينهما في شخص واحد.

ويمكن رسم الهيكل العام لمضمون أصول الفقه من خلال التقسيم الذي أورده الغزالي للمباحث الأصولية، حيث حصرها في أربعة أقطاب هي: الثمرة، والمثمر، وطرق الاستثمار، والمستثمر. وأدرج تحتها شتى المسائل والموضوعات المتعلقة بها.

يقول الغزالي: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفته كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطرق الاستثمار. والثمرة هي: الأحكام، أعني الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة، والحسن والقبح، والقضاء والأداء، والصحة والفساد، وغيرها. والمثمر هي: الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع فقط. وطرق الاستثمار، وهي وجوه دلالة الأدلة. وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومتها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر هو المجتهد، ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه، فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب: القطب الأول: في الأحكام، والقطب الثاني: في الأدلة، والقطب الثالث: في طرق الاستثمار، والقطب الرابع: في المستثمر»[2]. وقد دافع عن سلامة تبويبه، وأفرد لذلك مبحثًا بعنوان: «بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة في علم أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة».

---

(١) انظر: ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، د.ط (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، جـ١، ص ٣٦، ٤٢. علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، د.ط (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٥.

(٢) المستصفى من علم الأصول، ط١ (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت، ط٢، دار الكتب العلمية)، جـ١، ص ٨.

وفيما يلي بيان موجز للمادة الأصولية كما أوردها الغزالي في المستصفى:

مقدمة في مدارك العقول:

١- الحد: حيث تناول البحث في القوانين، ثم في الامتحانات للقوانين (حد الحد، وحد العلم، وحد الواجب).

٢- البرهان: حيث تناول البحث في السوابق (دلالة الألفاظ على المعاني، والنظر في المعاني المجردة، وأحكام المعاني المؤلفة) ثم في المقاصد (صورة البرهان، ومادته) ثم في اللواحق.

وتعد هذه المقدمة من علم المنطق، لكنها صالحة لكل علم وليست قاصرة على أصول الفقه.

القطب الأول: الثمرة أو الحكم

١- حقيقته: حيث يبحث الحسن والقبيح، والإباحة الأصلية.

٢- أقسام الأحكام: حيث يبحث في الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه.

٣- أركان الحكم: حيث يبحث في الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم.

٤- سبب الحكم: حيث يبحث في الأسباب، والصحة والبطلان والفساد، والأداء والقضاء والإعادة، والعزيمة والرخصة.

القطب الثاني: أدلة الأحكام

١- الكتاب: حيث يعالج مختلف الموضوعات الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم، بما في ذلك الناسخ والمنسوخ.

٢- السنة.

٣- الإجماع.

٤- العقل كدليل على نفي الحكم، والاستصحاب.

كما تناول ضمن هذا القطب، ما عده أصولًا موهومة، وهي:

١- شرع من قبلنا.

٢- قول الصحابي.

٣- الاستحسان.

٤- الاستصلاح.

القطب الثالث: كيفية استثمار الأحكام

مقدمة: تناول فيها مبدأ اللغات، والأسماء اللغوية، والأسماء العرفية، والأسماء الشرعية، والكلام المفيد، وطريق فهم المراد من الخطاب، والحقيقة والمجاز.

١- النظر في الصيغة وكيفية الاستدلال بالصيغة: حيث يبحث في المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص.

٢- ما يقتبس من الألفاظ الفحوى والمفهوم: حيث يبحث في الاقتضاء والإشارة، وفهم التعليل، وفهم غير المنطوق والمفهوم.

٣- كيفية الاستثمار من الألفاظ المعنى والمعقول: حيث يبحث في إثبات القياس، وطريق إثبات علة الأصل، وقياس الشبه، وأركان القياس وشروطها.

القطب الرابع: حكم المستثمر

١- الاجتهاد.

٢- التقليد والاستفتاء.

٣- الترجيح.

إن هذه الأقطاب الأربعة التي تكلم عنها الغزالي، هي في الحقيقة جواب عن أسئلة شغلت الفكر الأصولي، فأجلاها في صورة بناء معرفي ذي طبيعة مركبة من الشرع والعقل، هو أصول الفقه الذي وصفه الغزالي في قوله: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه

العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[1].

وعن طريق أصول الفقه استطاع العلماء حل إشكالية أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وأنه لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع. ويحسن التنبيه إلى أن القول بتناهي النصوص إنما هو باعتبار الظاهر؛ لأن فهم النصوص، وكيفية تطبيقها، وحسن استثمارها لا ينفد ما دام هناك عقل مبدع يتفاعل مع النص ويعيش الواقع. يقول الجويني: «فهي إذن - أي النصوص - متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد. وهذا قد يحسبه الفطن المبتدئ متناقضًا»[2].

ثانيًا: مصادر استمداد علم الأصول: يتميز أصول الفقه بتعدد روافده العلمية؛ حيث استلهم قواعده ومسائله من ثلاثة علوم أساسية: علم الكلام، اللغة العربية، الفقه. يقول الجويني: «فأصول الفقه مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه. والكلام نعني به معرفة العالم، وأقسامه، وحقائقه، ومحدثه، والعلم بمحدثه وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوات، وتميزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع. ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد، وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات، ودرك مسالك النظر. ومن مواد أصول الفقه: العربية، فإنها يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققًا مستقلًّا باللغة العربية. ومن مواد الأصول، الفقه؛ فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول، ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه»[3].

(١) المصدر السابق، جـ١، ص ٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، جـ٢، ص ٤٨٥- ٤٨٦.

(٣) المصدر نفسه، جـ١، ص ٧٧- ٧٨، ف١- ٤.

وقد استفاد علم الأصول من مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل في التعرف على الأخبار وطرقها وترجيحاتها. كما تأثر بالمنطق الأرسطي، الذي بدأ الأصوليون في القرن (٤هـ) باستخدام طرائقه ومصطلحاته في الاستدلال، وترتيب المقدمات للوصول إلى نتائج. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «تأثر الأصوليون تأثرًا واضحًا بطريقة علماء المنطق والفلسفة في إيجاد معان مضبوطة محددة للمصطلحات العلمية الخاصة بعلم الأصول بما يسمى بالتعريفات «الحدود»، ووضعها في قوالب، واختصاصها بمقاييس المنطق، الأمر الذي لم يكن معهودًا في مؤلفات الأصوليين قبل هذا القرن، إذ كان يكتفى فيها بالوصف أو الاعتماد على الإدراك الشائع لمعانيها»(١).

لكن استمداد أصول الفقه من عدة علوم، لم يفقده خصوصيته واستقلاليته، ولم يحوله إلى علم بيني -كما توهم بعضهم- تغني عنه معرفة العلوم المستمد منها. يقول بدر الدين الزركشي: «فإن قيل: هل أصول الفقه إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟ نبذة من النحو، كالكلام في معاني الحروف التي يحتاج الفقيه إليها، والكلام في الاستثناء، وعود الضمير للبعض، وعطف الخاص على العام ونحوه، ونبذة من علم الكلام، كالكلام في الحسن والقبح، وكون الحكم قديمًا، والكلام في إثبات النسخ على الأفعال ونحوه. ونبذة من اللغة، كالكلام في موضوع الأمر والنهي، وصيغ العموم، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، ونبذة من علم الحديث كالكلام في الأخبار، فالعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في شيء من ذلك، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه في الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، والقياس، والتعارض، والاجتهاد، وبعض الكلام في الإجماع من أصول الدين أيضًا، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه، ففائدة أصول الفقه بالذات - حينئذ - قليلة.

فالجواب: منع ذلك، فإن الأصوليين دققوا النظر في أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة، ولا اللغويون، فإن كلام العرب يتسع، والنظر فيه يتشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي

---

(١) الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، ط١ (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٦٤.

باستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، وكون «كل وأخواتها» للعموم ونحوه. مما نص هذا السؤال على كونه من اللغة، لو فتشت لم تجد فيها شيئًا من ذلك غالبًا، وكذلك في كتب النحاة في الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده، أو غير ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، وسيمر معك في هذا الكتاب العجب العجاب»(١).

ونجد هذا المعنى مؤكدًا في قول الجويني: «وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنًّا مجموعًا ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع...»(٢).

وقد بحث العلماء -قديمًا وحديثًا - مسألة تداخل العلوم وتفاعلها، وأقروا بمشروعيتها. يقول طه عبد الرحمن: «لم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية. وقد يساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر»(٣).

إن معنى الاستمداد بالنسبة لأصول الفقه يظهر في أمرين:

١- تأصيل مسائل أصول الفقه من العلوم المستمد منها؛ لأن مسائل الدلالات، وقضايا السنة، والإجماع، وحجية القراءات الشاذة ونحوها، تحتاج لفهمها واختيار الحكم المناسب بشأنها، إلى دراسة أصول تلك المسائل في علوم الاستمداد والإدراك العميق لأساسها؛ لكي لا يخرج الأصولي عن الفهم

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ط٢، جـ١، ص ١٣- ١٤.

(٢) البرهان، جـ١، ص ١٣٠، ف٧٩.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث، ط١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص ٩٠.

أ- مستوى الفقه: وهو معرفة الحكم الشرعي فقط.

ب- مستوى الفتوى: وهو معرفة الحكم الشرعي والواقع المطبق فيه، من غير تأثير فيه.

ج- مستوى القضاء: وهو معرفة الحكم الشرعي والواقع المطبق فيه، مع القدرة على التغيير فيه[1].

ونظرًا لصلة علم الأصول بالواقع، كانت النزعة العملية إحدى خصائصه البارزة. يقول فهمي محمد علوان: «نجد أن علماء أصول الفقه قد تميزوا بخاصية تختلف عن الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية، وهي الميل تجاه الفكر العلمي، وربما كان هذا الاتجاه هو السبب المباشر لعداء الفقهاء لكل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، الذين يميلون نحو الأفكار النظرية المجردة والجدل اللفظي. أما علماء أصول الفقه، فيتجهون نحو الواقع المباشر... لأنه علم تشريعي يتطلب البساطة في الفكر ومخاطبة الذوق الفطري، أو الحس المشترك بقواعد هذا التشريع»[2].

ومن المظاهر التي تبرز النزعة العملية لأصول الفقه مبحث القياس، خاصة مسالك العلة ودورها في إرساء قواعد المنهج التجريبي. يقول محمد سليمان داود: «إن نظرية القياس الأصولي هي المناهج التجريبية الحديثة التي يفتخر بها الفلاسفة المحدثون في أوربا أمثال: فرنسيس بيكون، وجون استيوارت ميل. هدف الأصوليون المسلمون من وضعها حل مسائل عملية ملحة في الشريعة الإسلامية، تقوم على التجربة العملية. أي على ما هو واقع فعلًا في الأعيان، وليس ما هو مقدر في الأذهان»[3].

كما أشار إلى هذا المعنى محمد إقبال في قوله: «إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية، لتتجلى في كل ميدان من ميادين الفكر، لكن تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني، وقد كان هذا أمرًا طبيعيًّا؛

---

(١) انظر: صديق حسن خان، الحتي في آداب المفتي، طبع الهند على مطبعة الحجر، د.ت؛ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ٣٠.

(٢) القيم الضرورية ومقاصد الشريعة، ص ٥٩.

(٣) نظرية القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي: دراسة مقارنة، د.ط (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٤م)، ص٢٢٨.

لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة، معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين. وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري المجرد. فالزعم بأن أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ»[1]. ومن هنا، فلا غرابة أن بعض العلماء قد شدد النكير على من يدرس علم الأصول، دون أن يعمل قواعده في الاجتهاد. يقول السيوطي: «يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، لا حاجة لك في الاشتغال بأصول الفقه، ولا فائدة في أصول الفقه إلا لمن يصير به مجتهداً، فإذا عرفه ولم يفك تقييداً، فإنه لم يصنع شيئاً، بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في المسائل، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف وليقال...، فهذا من الوبال»[2].

المطلب الثالث: الهدف من وضعه وأهمية دراسته

أولاً: الهدف من وضع علم الأصول:

بالتأمل في الأسباب التي دفعت الشافعي إلى تدوين أصول الفقه، وبمراعاة الاختلافات التي كانت تعج بها الحياة الفكرية والسياسية. يمكن القول أن الهدف من وضع أصول الفقه، يتلخص في أمرين:

١- حماية النص الشرعي: تمثل القواعد الأصولية ضوابط للعقل في تعامله مع النقل. لذا، فإن الأمر الأول الذي تغيا الشافعي تحقيقه بوضع أصول الفقه، هو حماية النص الشرعي من الانحراف - فهماً وتطبيقاً - عن مقصد الشارع. وقد أشار إلى هذا المعنى عبد المجيد الصغير في قوله: «إن اجتماعيات المعرفة في الإسلام تفرض علينا القول بأن سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي، ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح، وهو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١٤٧-١٤٨.

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق: خليل الميس، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٥٣.

أو لأي اعتبار ذاتي آخر، غالبًا ما يكون مصدره المالك لقوة السيف والرقاب، والراغب في المزيد وفي التبرير لكل ذلك...»[1].

ومن هنا، عد علم الأصول المنهج الضابط لحركة الاجتهاد الفقهي، فهمًا للنصوص وتنزيلًا للأحكام الشرعية على الواقع المعيش. يقول تاج الدين السبكي: «فقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا - يقصد الرسالة - خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه الأخذ بها أو بنظائرها حتى لا يأتي اجتهاده متناقضًا... ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريع»[2].

٢- تضييق دائرة الاختلاف: إن احتدام الخلاف بين مدرستي الحديث والرأي، يعد أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت الشافعي إلى وضع أصول الفقه. ومن ثم فإن سعيه إلى معالجة ذلك الواقع، برسم منهج يمكن الاحتكام إليه في تضييق الفجوة بين المختلفين، يمثل غاية رام الشافعي تحقيقها. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «وكان طبيعيًا أن يجول بخاطر الإمام الشافعي موضوعات معينة، متمثلة فيما كان مثار اختلاف ونزاع بين المدرستين، حمله فيما بعد عندما واتته الفرصة على تدوينها، لتثبيت وترسيخ أصول الاستنباط الصحيحة الراجحة، ونفي الدخيل العقيم، ومناقشة المختلف منها»[3].

ثانيًا: أهمية دراسة علم الأصول:

ترتبط أهمية دراستنا لعلم الأصول بتحقيق عدة أهداف، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- التعرف على أدلة الأحكام ومراتبها، والقواعد التي تحكم عملية الاستنباط الفقهي.

---

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط١ (بيروت: دار المنتخب، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ١٩١.

(٢) طبقات الشافعي الكبرى، تحقيق: محمود الطنجاني، وعبد الفتاح الحلو، د.ط(مصر: مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٤م)، ص٢٢٩.

(٣) الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، ص ٦٩.

ب- تحصيل القدرة على فهم آراء المجتهدين والوقوف على مناهجهم، مما يساعد على المقارنة بين الآراء والترجيح أوالتخريج عليها.

ج- بناء الملكة الاجتهادية التي تؤهل صاحبها لاستنباط الأحكام الشرعية، لما يستجد من الأمور في شتى مجالات الحياة.

د- أنه وسيلة لحفظ الدين، وصون أدلته وحججه عن تشكيك المخالفين، وتضليل الملحدين[1].

المطلب الرابع: مكانة أصول الفقه في التراث الفكري الإنساني

إن لأصول الفقه مكانة متميزة في التراث الفكري الإنساني -باعتباره ثروة منهجية- تؤكد أصالة العقل المسلم، ودوره في إرساء أسس الحضارة الإنسانية[2]. وقد نبه إلى هذه المكانة بعض المعاصرين، ممن حاول إبراز جوانب من علم الأصول، أثرت الفكر القانوني والفلسفي، وأسهمت في بناء المنهج التجريبي.

أولًا: الجانب القانوني

رغم أن القانون يعد ظاهرة ملازمة لقيام المجتمعات البشرية، فإن ما يعرف في الفكر القانوني الغربي بـ: «أصول القانون» تأخر إلى منتصف القرن (١٦م). وقد أشار بعض الحقوقيين إلى أن فقهاء المسلمين امتازوا على الرومان وغيرهم من الأمم التي تفوقت في القانون، بوضع علم أقرب ما يكون لعلم أصول القانون، هو: علم أصول الفقه. بحثوا فيه مصادر الشريعة الإسلامية، وكيفية استنباط الأحكام التفصيلية من هذه المصادر. وهذا العلم يميز الفقه الإسلامي عن أي فقه آخر[3].

---

(١) انظر: جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ط٢ (القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ص ٦٠.

(٢) انظر: محمد مهران، وحسن عبد الحميد، فلسفة العلوم ومناهج البحث، د.ط (القاهرة: مكتبة السيد رأفت، ١٩٧٨م)، ص٥٦، مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط٢ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ص٣٠.

(٣) عبد الرزاق السنهوري، وحشمت أبو ستيت، أصول القانون د.ط (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٠م)، ص١١.

ويقول محمد حميد الله: «علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك. علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد، وفي أي عصر. لقد وجدت على الدوام وفي كل المجتمعات قوانين وأعراف... ولكن هذه القوانين كلها لم تكن مؤسسة كالفقه الإسلامي على علم أصول الفقه. هذا العلم الذي ابتكره المسلمون لأول مرة، والذي لا نجد له نظيرًا لا عند اليونان والرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين والهند وإيران، ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر»[1].

ثانيًا: الجانب الفلسفي

يرى بعض الباحثين أن علم الأصول هو عنوان إبداع فكري، وفلسفة إسلامية أصيلة. فقد عد مصطفى عبد الرازق رسالة الشافعي دليلًا على نشأة التفكير الفلسفي الأصيل، ودعا إلى أن يكون أصول الفقه من العلوم التي تدرس ضمن مساقات الفلسفة الإسلامية. حيث يقول: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة، ما يسوغ جعل اللفظ شاملًا لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضًا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة»[2].

ويبين سامي النشار أهمية الفكرة التي دعا إليها أستاذه، فيقول: «وأما هذه الرؤية، فهي محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة في أنها تلتمس منشأ التفكير الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية. ويعنينا كل العناية من هذه الرؤية، أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي، وهي: علم الكلام، وعلم أصول الفقه»[3]. أما الجابري فيرى أن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي،

---

(١) مقدمة تحقيق المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، د.ط (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص٧٣٢.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط١ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م)، ص ٧٥.

عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الفرنسي خاصة، والعقلانية الأوربية الحديثة عامة[1].

ثالثًا: دور أصول الفقه في بناء المنهج التجريبي

يعد المنهج التجريبي أحد الركائز الأساسية التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية، والدعامة التي أقيمت عليها النهضة الأوربية. وتؤكد بعض الدراسات الحديثة أن قواعد هذا المنهج، قد انبثقت عن الفكر الأصولي، الذي كان سباقًا إلى ضبط الطرائق الموصلة إلى معرفة العلة، من خلال ما أطلق عليه مسالك العلة التي استفاد منها العلماء المسلمون في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية. تقول فوقية حسين محمود: «إن رجال الأصول، هم الذين خبروا مسالك تحصيل المعارف قبل غيرهم من علماء المسلمين، وهم الذين عرفوا قيمة الموجود الجزئي الخارجي، من خلال ممارستهم استخراج الأحكام، وعنهم أخذ الباحثون في الموجودات من أجل معرفتهم في ذاتها، كالأطباء، والكيميائيين، وغيرهم»[2].

ويرى جلال محمد موسى أن المنهج قد تكون عند الأصوليين، ومنهم انتقل إلى العلماء التطبيقيين. ومما يدل على ذلك أن ابن الهيثم في رسالته عن الضوء، يقرن لفظ الاعتبار (التجربة) بلفظ السبر، ويعني به الإبطال. وقد أخذه عن الأصوليين في اعتبارهم السبر والتقسيم مسلكًا عقليًّا لاكتشاف العلة[3].

ويقول محمد سليمان داود: «إن ابتكار الأصوليين المسلمين في فجر الإسلام لمسالك العلة من المناسبة، والشبه، والاطراد، والدوران، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط،

---

(١) تكوين العقل العربي، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠م)، ص١٠٠.

(٢) مدخل إلى الفلسفة، طبعة بالأوفست، (١٩٨٣م)، ص٢٣٦. نقلًا عن: سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ط١ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص١٨٥.

(٣) مناهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية، ص ٢٧٥. نقلًا عن أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ص٢٩٣.

هي ما اكتشفه الفلاسفة الأوربيون المحدثون لتلك المسالك من بعدهم بعشر قرون فيما أطلقوا عليه المناهج التجريبية الحديثة، والتي قام عليها العلم الحديث»[1].

وقد فند محمد عبده مزاعم الذين ينسبون استحداث المنهج التجريبي للباحثين الأوربيين، بقوله: «قالوا: إن باكون (فرنسيس بيكون) هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة للعلوم العصرية، أو أقامها مقام الرواية عن الأساتذة والتمسك بآراء المصنفين، وأطلق العلم من رق التقليد، وذلك حق في أوربا. وأما عند العرب، فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها، في أواخر القرن الثاني من الهجرة. أول شيء تميز به فلاسفة العرب عمن سواهم من فلاسفة الأمم، هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجريبيات، وأن لا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة، حتى لقد نقل جوستاف لوبون عن أحد فلاسفة الأوربيين أن القاعدة عند العرب هي: جرب وشاهد ولاحظ تكن عارفًا، وعند الأوربيين إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحي: اقرأ في الكتب وكرر ما يقول الأستاذ تكن عالمًا. فلينظر المصريون وغيرهم من الشرقيين كيف انقلب الحال، وماذا أعقبت من سوء المآل»[2].

(١) نظرية القياس الأصولي، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٤، ص ٣٢٤.

المبحث الثاني: مناهج التأليف في أصول الفقه

بـدأ تدويـن علـم أصول الفقه علـى يد الإمام الشـافعي في رسـالته التي ضمنها جميع الإشـكالات الأصولية القائمة -آنذاك - بين أهل الرأي وأهل الأثر، والتي أدت إلى تباعد الفريقين واحتدام الصراع بينهما. وقد حرص الشـافعي على إبراز أصول الفقه كعلم مسـتقل عن الفقه، يتميز بقواعده الكلية المجردة، وبراهينه القائمة على الاسـتدلال العقلي، فيكون بذلك قد وضع منهجًا في التأليف الأصولي، سار على وفقه بعـض المصنفين، في حين اختـط بعضهم مناهج أخرى. ويمكن حصر مناهج التأليف الأصولي فيما يأتي:

المطلب الأول: منهج المتكلمين

يعد الشـافعي مبتكر هذا المنهج؛ ولذا فإنه يطلق عليه أيضًا منهج الشـافعية نسبة لواضعه. وقد سـلكه الشـافعية، والمالكية، والحنابلة، والشـيعة (الإمامية والزيدية)، والإباضيـة. كما اسـتهوى هذا المنهـج أغلب علماء الكلام؛ لكونه يتمشـى مع ميولهم العقليـة، وطرقهـم النظريـة والاسـتدلالية، ووجدوا فيـه مجالاً لإشـباع اتجاهاتهم العلمية. فأبدعوا في تطوير علم الأصول وأكثروا من التأليف فيه، حتى شـاعت نسـبة المنهج إليهم[1].

ويتميز منهج المتكلمين بالجنوح إلى الاسـتدلال العقلي، وعدم التعصب للمذاهب، والتقليـل مـن الفروع الفقهية، إلا ما ذكر منها على سـبيل التمثيل[2]. ورغم إسـهام هـذا المنهج في إثراء أصول الفقه، وإمداده بمباحـث متنوعة من علم الكلام، واللغة، والمنطق. فإنه أوخذ عليه الاستطراد في أمور نظرية لا مدخل لها في عملية الاستنباط. يقول أبو زهرة: «وكثرت في هذا المنهاج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية، فتجدهـم قـد تكلموا في أصل اللغـات، وأثـاروا بحوثًا نظرية ككلامهم في التحسـين والتقبيـح العقلـي مع اتفاقهم جميعًا على أن الأحكام في غـير العبادات معللة معقولة

---

(1) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٤٤٦.

(2) انظـر: عبـد الكريـم زيـدان، الوجيـز في أصـول الفقه، ط٢ (بيروت: مؤسسـة الرسـالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ١٧.

المعنى، ويختلفون كذلك في شكر المنعم، واجب بالسمع أو بالعقل، مع اتفاقهم على أنه واجب. وهكذا يختلفون في مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل، ولا تسن طريقاً للاستنباط، ومن ذلك اختلافهم في جواز تكليف المعدوم، بل إنهم لم يمتنعوا عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام، ولا صلة لها بالفقه إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة، فقد عقدوا فصلًا تكلموا فيه عن عصمة الأنبياء قبل النبوة»[1]. وتتجه مدرسة المتكلمين في عموم منهجها إلى ترتيب موضوعات الأصول على النحو الآتي:

- المقدمات المنطقية واللغوية.
- الأحكام.
- الأدلة.
- الاجتهاد والتقليد.

من أهم الكتب المؤلفة وفق منهج المتكلمين:

١- التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد، للقاضي أبي بكر الباقلاني.

٢- العهد، للقاضي عبد الجبار.

٣- المعتمد، لأبي الحسين البصري.

٤- البرهان، لإمام الحرمين الجويني.

٥- المستصفى، لأبي حامد الغزالي.

وقد لخص الكتب الثلاثة الأخيرة، فخر الدين الرازي في «المحصول»، وسيف الدين الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام». ثم توالت الاختصارات على هذين الكتابين، حيث لخص المحصول، تاج الدين الأرموي في «الحاصل»، وسراج الدين الأرموي في «التحصيل». كما لخص التحصيل والحاصل، الإمام البيضاوي في «منهاج

---

(١) أصول الفقه، د.ط (القاهرة: دار الفكر، ١٩٥٨م)، ص ١٦.

الوصـول في علـم الأصول». أما كتـاب الإحكام في أصول الأحـكام، فقد اختصره ابن الحاجب في «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل».

المطلب الثاني: منهج الفقهـاء

اشتهر علماء الحنفية باتباع هذا المنهج الذي ينطلق من تقرير القواعد الأصولية، علـى مقتضـى ما نقل عن أئمتهم من فروع فقهية[1]. وقـد لاحظ ابن خلدون ظاهرة ارتبـاط الأصـول بالفقه في كتابـات أصوليي الحنفية، حيث يقـول: «إن كتابة الفقهاء الأحناف في أصول الفقه أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها، والشـواهد، وبناء المسـائل فيها على النكت الفقهية... ولفقهـاء الحنفية اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»[2].

اتسمت طريقة الحنفية في التأليف الأصولي بالطابع العملي، مما جعل مصنفاتهم دراسـة تطبيقيـة للفـروع الفقهية المنقولة عن أئمـة المذهب. ويبـدو أن هذا التركيز الفقهـي كان وراء خلو كتبهم من المصطلحات المنطقيـة والمباحث الكلامية[3]. ورغم ارتباط منهج الحنفية بخدمة مذهبهم، والدفاع عن مسلك أئمتهم في الاجتهاد، فإن هذا المنحى في التأليف الأصولي لا يخلو من فائدة -كما يرى بعض المحدثين- تتجلى في المظاهر الآتية:

أ- إن أصـول الاجتهاد المسـتنبطة هي ثمرة تفكير فقهـي. ومن ثم، فهي قواعد مستقلة يمكن عن طريق مقارنتها بغيرها من القواعد التوصل إلى أقومها.

ب- إن تطبيـق القضايـا الكليـة على جزئياتها، يجعلها أكثـر وضوحًا مما لو عرضت مجردة.

ج- إن تناول الأصول وفق منهج الحنفية يعد دراسة فقهية كلية مقارنة، تتم فيها الموازنة بين الأصول التي ضبط بها استنباط الجزئيات.

---

(١) انظر: مصطفى شبلي، أصول الفقه الإسلامي، ط٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م)، ص٤.

(٢) المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط١ (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م)، ص ٤٥٥.

(٣) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٤٥٥.

د- ضبط جزئيات المذهب بالكليات الأصول التي استنبطت بواسطتها. مما يمكن من معرفة طريقة التخريج أو التفريع على الأحكام المروية عن الأئمة لما يستجد من الوقائع، وبذلك ينمو المذهب ويتسع[1].

وتتجه مدرسة الحنفية في عموم منهجها إلى ترتيب مباحث علم الأصول بالكيفية الآتية:

- تعريف علم الأصول.
- ذكر الأدلة إجمالًا.
- القرآن الكريم.
- القواعد اللغوية وطرق الاستنباط.
- السنة المطهرة.
- بقية الأدلة الشرعية.
- مباحث الاجتهاد.
- التعارض والترجيح.
- مباحث الحكم.

من أهم المصنفات وفق منهج الفقهاء:

١- أصول الجصاص، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص.

٢- تقويم الأدلة، لأبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي.

٣- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، لفخر الإسلام علي بن أحمد البزدوي. وشرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز بن أحمد البخاري.

٤- أصول السرخسي، لأبي بكر بن أحمد السرخسي.

(١) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٩.

٥- منار الأنوار، لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي. ولهذا الكتاب شروح وحواشٍ كثيرة، منها: شرح عز الدين بن عبد العزيز، وحاشية مصطفى بن بير عزمي زاده، وحاشية رضي الدين الحلبي.

المطلب الثالث: منهج المتأخرين

سلك هذا المنهج أصوليون من مختلف المذاهب الفقهية، وذلك في محاولة للتقريب بين المنهجين السابقين، ولتفادي النقائص الموجودة في كل منهما. اتسم منهج المتأخرين بتقرير القواعد الأصولية المجردة التي يسندها الدليل لتكون موازين للاستنباط، وحاكمة على كل اجتهاد، مع الالتفات إلى الفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة، وبيان أصولها، وتطبيق القواعد عليها. كما أنه يعد خطوة متقدمة على طريق التأليف الأصولي، من حيث تطعيمه بعنصر المقارنة[(١)].

لكن يعاب على هذا المنهج المبالغة في الإيجاز الذي أفضى إلى تعقيد العلم، مما جعل فهمه أمرًا غاية في الصعوبة. يقول محمد الخضري في وصف هذه الحالة: «وهذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز، وتكاد لا تكون عربية المعنى، وأدخلها في ذلك كتاب التحرير لابن الهمام، لأنك إذا جردته من شروحه، وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات...»[(٢)]. ويقول أيضًا: «لم يكن الاختصار بدعة من بدع هذا الدور، بل كان موجودًا في الدور الرابع، فإن تلاميذ الأئمة قد اختصروا كلامهم، ونحوا في هذا الاختصار نحو حذف ما لا تكثر الحاجة إليه من المسائل، وترتيب ما أملاه الأئمة غير مرتب، وسار على أثرهم في ذلك فطاحل العلماء. أما في أواخر هذا الدور -أي دور التقليد المحض - فإن الاختصار اتجه إلى وجهة غريبة، وهي الاجتهاد في جمع الكثير من المسائل في القليل من الألفاظ. ولما كانت السليقة العربية عندهم ضعيفة تحول الكلام إلى ما يشبه الألغاز، فكأن المؤلف لم يكتب ليفهم، بل ليجمع...»[(٣)].

---

(١) انظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص١٨. سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ط١ (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص٢٠٩.

(٢) أصول الفقه، د.ط (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص ١١.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي، ط٨ (القاهرة: دار الفكر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص٣١٧.

من أهم الكتب التي ألفت وفق منهج المتأخرين:

١- بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، لمظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي. وقد جمع فيه بين أصول البزدوي، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

٢- التنقيح، لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود. جمع فيه المؤلف بين أصول البزدوي، والمحصول، ومنتهى السول والأمل. وقد جاءت عليه شروح كثيرة، أشهرها: التلويح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني.

٣- جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي.

٤- التحرير، للكمال بن الهمام الحنفي. وقد شرحه محمد بن محمد بن أمير الحاج في التقرير والتحبير.

المطلب الرابع: منهج تخريج الفروع على الأصول

اتجه بعض العلماء ممن أحاطوا بالفقه وأصوله إلى التصنيف في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في الفروع الفقهية. وذلك بهدف إخراج علم الأصول من البحث النظري إلى الواقع العملي. وقد كان السبب وراء ظهور منهج تخريج الفروع على الأصول، هو الاختلاف الدائر بين الفقهاء والمتكلمين في بعض القواعد الأصولية التي أثبتوها واعتمدوا عليها في استنباط الأحكام، وما ترتب عن كل ذلك من اختلاف في الفروع الفقهية[1].

من أهم الكتب المؤلفة في تخريج الفروع على الأصول:

١- تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني. كتب لبيان مآخذ الخلافات الواقعة بين الأئمة، وأن مرجعها إلى اختلاف في الأصول التي تبنى عليها الأحكام. وقد اقتصر المؤلف في عرضه للأصول المختلف فيها على مذهبي الشافعي وأبي حنيفة، ولم يذكر غيرهما إلا نادرًا.

---

(١) انظر: محمد حسن هيتو، مقدمة تحقيق التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص١٠.

٢- مفتاح الأصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني. تناول فيه المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف، وعرض لأثرها في فقه المذاهب الثلاثة: الحنفي، والمالكي، والشافعي.

٣- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم ابن الحسن الإسنوي. أورد فيه تفريعات على الأدلة، والقواعد الأصولية الخاصة بفقهاء الشافعية. ومن ثم فقد اقتصر في عرض الخلافات على آرائهم. مع ذكر آراء بعض فقهاء المذاهب الأخرى - أحيانًا - دون بيان ما يتفرع عليها.

٤- القواعد والفوائد الأصولية، لأبي الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس البعلي، المعروف بابن اللحام. يتميز هذا الكتاب بأنه مزج القواعد الأصولية بالفروع. ورغم أن المؤلف يذكر المذاهب المختلفة في تقريره للقواعد الأصولية، فإنه عند التفريع والبناء على الخلاف، يقتصر على آراء المذهب الحنبلي، وقلما يورد تفريعات المذاهب الأخرى.

ومما يلاحظ أن الكتب المؤلفة في تخريج الفروع على الأصول قليلة العدد، إذا ما قورنت بما كتب من شروح على ابن الحاجب وغيره. وكان من الممكن لو وسع هذا المنهج في دراسة الأصول، وأحسن استثماره أن يسهم في إثراء علم الأصول بالجانب التطبيقي.

المطلب الخامس: المنهج المقاصدي

سلك الشاطبي منهجًا جديدًا في التأليف الأصولي، يقوم على عرض قضايا علم الأصول الموروث وفق رؤية مبنية على مقاصد الشريعة. ويتجلى هذا بوضوح في تناول مباحث الحكم الشرعي، وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها، وكذا الأدلة الإجمالية. وتظهر أهمية المنهج المقاصدي في التأليف الأصولي، كونه محاولة لتأسيس الاستدلال على أصول قطعية ثبتت بالاستقراء؛ انطلاقًا من أن معنى أصول الفقه لدى الشاطبي، هي استقراء كليات الأدلة الشرعية. حيث يقول: «أصول الفقه

إنما معناها استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس»[1]. وقد عد كثير من المعاصرين[2] صنيع الشاطبي في «الموافقات» فتحًا جديدًا في أصول الفقه؛ لأنه وضع المنهج الأصولي في صورته المتكاملة، التي جمع فيها بين ركنين أساسيين لعملية الاستنباط الفقهي، وهما: علم لسان العرب، وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها.

يقول عبد الله دراز: «أما الركن الأول، فقد كان وصفًا غريزيًّا في الصحابة والتابعين من العرب الخلص، فلم يكونوا بحاجة لقواعد تضبط لهم، كما أنهم اكتسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي يترتب عليها التشريع، وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة بين مقلٍّ ومكثر، وسموه أصول الفقه، ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشريعة، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيمهم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها، وهكذا بقي علم الأصول فاقدًا قسمًا عظيمًا، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله ﷻ أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري؛ لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفرع المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[3].

إن كلام عبد الله دراز لا يعني بحال أن الشاطبي هو أول من تناول بحث المقاصد؛ إذ سبقه في الحديث عنها إمام الحرمين الجويني في مواضع متعددة من

---

(١) انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد رشيد رضا، د.ط (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، جـ ٢، ص ٣٨.

(٢) انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط٦ (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت)، جـ١، ص٥.

«البرهان»، وكذا تلميذه الغزالي في «شفاء الغليل» في سياق كلامه عن مسلك المناسبة. وأيضًا في «المستصفى» حيث أجلى بوضوح فكرته حول مقاصد الشريعة. غير أن معالم المنحى التجديدي للشاطبي، تبرز في الصور الآتية:

١- التوسع الكبير في تناول موضوع المقاصد، مقارنة بما كان عليه الحال في المصنفات الأصولية السابقة.

٢- الربط بين المباحث الأصولية في العلم الموروث، ومقاصد الشريعة على نحو غير مسبوق.

٣- بحث منهج الاستقراء المعنوي، باعتباره طريقًا للتوصل إلى أصول قطعية.

الفصل الثاني: أزمة العلم الموروث

المبحث الأول: مظاهر الأزمة

انطلاقًا من معرفتنا بالوظيفة الأساسية التي وضع أصول الفقه من أجل أدائها، وفي ضوء الأهداف المنشودة من دراسته. يحق لنا أن نتساءل عن مدى تمثل هذا الوعي في واقع العلم الموروث، من خلال مراجعة متأنية لمدوناته، وتقويم لمنهجية تدريسه، وهذا بقصد الكشف عن مظاهر أزمة العلم وأسبابها.

المطلب الأول: واقع التأليف

بالنظر في أهم المصنفات الأصولية، يمكن الوقوف على بعض الإشكالات المنهجية، تتمثل فيما يأتي:

أولا: غياب الجانب الإجرائي

المراد بالإجرائية في أصول الفقه: كيفية تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية. ويمثلها الركن الثاني من تعريف أصول الفقه - لدى مدرسة الرازي - والمعبر عنها بـ: «كيفية الاستفادة». وإذا أدركنا أن دراسة قواعد العلم دون بيان كيفية إعمالها، يدخله في العبثية واللاجدوى. فإن الناظر في مباحث أصول الفقه، يجد هذه العملية أشبه ما تكون بالحلقة المفقودة داخل النسق الأصولي، وإن كان وجودها كممارسات اجتهادية أمرًا مؤكدًا.

وقد نبه العلماء- قديمًا وحديثًا- على أهمية بيان الجانب الإجرائي في علم الأصول؛ حيث يقول أبو الوليد بن رشد: «إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفة غايتها الاعتقاد، وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها جزئية وكلية. فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة، والكلية كالعلم بالأصول التي تبنى عليها هذه الفروع من الكتاب والسنة والإجماع... فأما أجزاء هذه الصناعة، فأربعة أجزاء: فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني: يتضمن النظر في أصول الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم عن أصل، وكيفية استعمالها. والرابع: يتضمن النظر في شروط المجتهد. وأنت تعلم مما تقدم من قولنا في غرض هذه الصناعة،

وفي أي جنس من أجناس العلوم هي داخلة، أن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل... والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث، إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى، ويقتصر من تلك على أحد أمرين: إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلًا أهل السنة، وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي في تلك الأصول، وبالجملة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض ومناسبتها للفروع، حتى يقال مثلًا: كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية، وعلى رأي القائلين بالقياس؟ وبالجملة بحسب رأي من الآراء المشهورة. وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد»[1].

يؤكد هذا المعنى علي جمعة بقوله: «إن كيفية استثمار الأحكام من الأدلة، وكيفية التفريع والتخريج أمور شبه غائبة، بل إنها تكاد تكون غير مسجلة بشكل كامل، وكأنها كانت أمورًا شفهية يتلقاها التلميذ من شيخه، ولا يخرج ما تحت أيدينا في هذا الصدد عن ضرب الأمثلة حتى في أكبر نماذجه وهو كتاب: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي. إن جمع آلات الاجتهاد ليس هو ما ينقصنا، فاجتماعها في شخص ربما كان موجودًا بالفعل، فهي قضية ليست بالمستحيلة ولا النادرة، ولكن ما ينقصنا حقًّا هو كيفية الاجتهاد»[2].

ثانيًا: الاستطراد في عرض مسائل علوم الاستمداد

إن المتأمل في محتوى رسالة الإمام الشافعي، يرى أن علوم الاستمداد عنده ثلاثة: اللغة، والحديث، والفقه. ومع بداية القرن (٤هـ) ظهرت روافد جديدة ساهمت في تعميق أصول الفقه وإثرائه، حيث كان لدخول كبار المتكلمين مجال التأليف الأصولي

---

(١) مختصر المستصفى (الضروري في أصول الفقه)، تحقيق: جمال الدين العلوي، ط١ (فاس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ف ٢. ٥. ٦.

(٢) آليات الاجتهاد، د.ط (القاهرة: دار النهار، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص٦٩.

دور مهم في إحداث نقلة نوعية في بنية العلم؛ تجلت في اصطباغه بطريقة المناطقة والفلاسفة في وضع المفاهيم بإزاء المصطلحات الأصولية، فيما يسمى بالتعريفات وإخضاعها لمقاييس المنطق، خلافًا لما كان عليه الأمر - من قبل - في الاكتفاء بالوصف، أو الاعتماد على الإدراك الشائع لمعاني المصطلحات. كما تغلغلت بعض المسائل الكلامية في المادة الأصولية[1].

ورغم أن مسائل علوم الاستمداد ليست غاية بذاتها، فإن بعض الأصوليين استطرد في الكلام عنها. ولا يخفى ما في ذلك من الانحراف بالعلم عن قضاياه الأساسية، فضلًا عما فيه من استنزاف لجهد الدارس فيما لا علاقة له بعملية الاستنباط الفقهي. يصور الإمام الغزالي هذه الحالة بقوله: «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم، فقالوا: إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بد أيضًا من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة - أعني العلم - ثم العلم المطلوب لا يمكن الوصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصبغة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول فذكروا فيه معاني الحروف، ومعاني الإعراب جملًا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد الدبوسي - رحمه الله تعالى - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفرع فقد أكثروا فيه»[2].

وقد حاول الغزالي تجاوز هذا العيب المنهجي في التأليف الأصولي، فقصر كلامه في المستصفى على المفيد والمثمر من الأدلة والحجج، وأوجز الكلام حول ما أورده

(١) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ١٦٤.

(٢) المستصفى، جـ١، ص٩.

الأصوليـون مـن موضوعات لا يترتب عنها أثر فقهي. حيـث يقول: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع من شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شـديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدتـه علـى العموم من جملة العلـوم، من تعريف مـدارك العقـول وكيفية تدرجها مـن الضروريـات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقـة العلم، والنظر، والدليل، وأقسامها، وحججها، تبيينًا بليغًا تخلو عنه مصنفات علم الكلام»[1].

ومع ذلك، فإن مختصر المسـتصفى لم يستحسن إدراج الغزالي للمقدمة المنطقية في علم الأصول، إذ يقول: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القـول في ذلـك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمـور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن نترك كل شـيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدًا منها»[2].

أما الشـاطبي، فقد أكـد على ضرورة تنقية أصول الفقه من جميع المسـائل التي لا تخـدم القضيـة الفقهيـة، حيث جـاء في مقدمتـه الرابعة: «كل مسـألة مرسـومة في أصـول الفقـه، لا ينبـني عليها فـروع فقهية أو آداب شـرعية، أو لا تكـون عونًا في ذلـك، فوضعهـا في أصول الفقه عاريـة، والذي يوضح ذلك أن هـذا العلم لم يختص بإضافتـه إلى الفقـه إلا لكونـه مفيدًا لـه، ومحققًا للاجتهاد فيه، فـإذا لم يفد ذلك فليـس بأصـل لـه، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنـى عليه فرع فقهي من جملة أصـول الفقـه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سـائر العلوم من أصول الفقه كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلـك مـن العلوم الـتي يتوقف عليها تحقيق الفقـه، وينبنى عليها من مسـائله، وليس كذلـك، فليـس كل مـا يفتقر إليه الفقـه يعد من أصولـه، وإنما الـلازم أن كل أصل يضـاف إلى الفقـه لا ينبني عليـه فقه، فليس بأصل له، وعلى هـذا يخرج عن أصول الفقـه كثير من المسـائل الـتي تكلم عليها المتأخـرون، وأدخلوها فيه كمسـألة ابتداء الوضـع، ومسـألة الإباحة، هل هـي تكليف أم لا؟ ومسـألة أمر المعدوم، ومسـألة هل

(١) المرجع نفسه، جـ١، ص١٠.

(٢) أبو الوليد ابن رشد، مختصر المستصفى، ف٩.

كان النبي ﷺ متعبدًا بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها مما تم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم، والفعل، والحروف، والكلام عن الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق وشبه ذلك»[1].

يفهم من موقف الشاطبي، أنه يقر التداخل الإجرائي الذي يثمر فقهًا، ويستبعد التداخل الابتذالي الذي لا جدوى منه. يقول طه عبد الرحمن: «وبإيراد هذين القيدين: الدخول في النسبة إلى علم الأصول، وإفادة الفقه، يكون الشاطبي قد دفع عن هذا العلم ما يطلق عليه التداخل الابتذالي، وجلب له التداخل الإجرائي الذي يمكن وحده من إضفاء الوحدة والتناسق على هذا العلم»[2].

ثالثًا: عرض المسائل بصورتها الخلافية

وضع أصول الفقه ليكون أداة للاجتهاد ومعيارًا يحتكم إليه عند الاختلاف. غير أنه بدا في أغلب المصنفات الأصولية، وكأنه وسيلة للإقناع والإفحام. مما أضفى على مسائل العلم نزعة الجدل والاختلاف التي كثيرًا ما تترك الدارس حيران، وقد تكافأت لديه الأدلة. وممن تفطن إلى هذا الإشكال، الإمام الشوكاني الذي حاول تضييق دائرة الاختلاف حول المسائل الأصولية، حيث يقول: «إن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين كما تراه في مباحث الباحثين، وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول؛ لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مسلمة على الحق الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقتصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول. وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعًا في الرأي، رافعًا أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية، حملني ذلك بعد

---

(١) الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: حسنين مخلوف، ط١ (القاهرة: دار الفكر، د.ت)، جـ١، ص١٧.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٩٤.

سؤال جماعة لي من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف، قاصدًا به إيضاح راجحه من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضحًا لما يصلح منه للرد إليه، وما لا يصلح للتعويل عليه، ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب»[1].

رابعًا: ضمور البعد المقاصدي في النسق الأصولي

ارتبط الفقه الإسلامي منذ نشأته بمقاصد التشريع، لكن الملاحظ أن إبراز هذا المعنى قد تأخر عرضه على مستوى الفكر الأصولي، حيث لم تظهر مباحث المقاصد إلا في منتصف القرن (٤هـ) على يد الإمام الجويني، بصدد كلامه في تقاسيم العلل[2]. كما أن تناول المقاصد ظل خافتًا في كتب المتقدمين الذين اعتادوا إدراج هذه الموضوعات ضمن مسلك المناسبة من باب القياس أو مع المصالح المرسلة.

يقول محمد الخضري: «ومن الغريب أنه على كثرة ما كتب في أصول الفقه، لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساسًا لدليل القياس؛ لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعًا. وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنده اعتباره في تشريعه. ومع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراسًا للمجتهدين، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق»[3].

ويعد الإمام الشاطبي أول من أبرز مقاصد الشريعة - كمبحث مستقل - ضمن الهيكل العام لأصول الفقه، حيث أقامها في قلب كتابه «الموافقات» الذي جعله خمسة أقسام: المقدمات، ومباحث الأحكام، ومقاصد الشريعة، والأدلة الشرعية، وأحكام الاجتهاد والتقليد. ونظرًا لسريان روح المقاصد في جميع هذه الأقسام، فقد اتجه الشاطبي - في بداية الأمر - إلى تسمية الكتاب بـ: «تعريف بأسرار التكليف» إلا أنه

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص١٦.

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه، جـ٢، ص ٦٠٢ - ٦١٤.

(٣) أصول الفقه، ص ١٢.

عدل عن ذلك إلى العنوان الثاني؛ لرؤيا ذكرها له أحد الشيوخ من ذوي الحظوة لديه والاحترام[1].

وقد أدى ضعف الاهتمام بتطوير البعد المقاصدي في النسق الأصولي إلى ظهور جملة من الإشكالات، يمكن تلخيصها في الآتي:

١- عجز الأصول عن تضييق دائرة الاختلاف الفقهي: ويظهر هذا الإشكال في غياب المعيار المحتكم إليه عند الاجتهاد بالرأي، مما أبعد أصول الفقه عن هدف أساس رام الشافعي تحقيقه من تدوين هذا العلم، الذي صور الطاهر ابن عاشور حال الملتجئين إليه بقوله: «إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج»[2].

وفي نفس السياق يثمن فهمي علوان مشروع الشاطبي، القائم على اعتبار المقاصد معيارًا لتوحيد المختلفين، فيقول: «أدرك الشاطبي أن الاختلاف بين المذاهب منشؤه سوء فهم مقاصد الشارع أو عدم فهمها على الإطلاق. ولا بد من وضع منهج يمكن من خلاله جمع المختلفين، وهذا ليس بالأمر الهين، ولذلك اعتبره الشاطبي سرًّا توصل إليه وعقد العزم من أجل ذلك... ولقد اهتم الشافعي بوضع القواعد والأسس التي يمكن أن يقوم عليها الاجتهاد بالرأي، ولكنه لم يضع معيارًا للاجتهاد بالرأي. ومن هنا زادت الاختلافات بين أنصار المذاهب الفقهية، وأصبح أصول الفقه وكأنه علم جدلي، وكان على الشاطبي أن يضع معيارًا للاجتهاد بالرأي، فكان هذا المعيار هو مقاصد الشارع. بهذا نرى أن فكرة المقاصد أحدثت تطورًا هامًّا في علم أصول الفقه، فبعد أن وضعت القواعد لجمع المختلفين بدأت تنطلق نحو التطور»[3].

---

(١) انظر: الموافقات، جـ١، ص ٢٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م)، ص ٣.

(٣) القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

٢- غلبة منطق الفهم اللغوي للنص: ويتجلى ذلك في تركيز الأصوليين على بحث القواعد اللغوية، باعتبارها وسائل لفهم النص، واستنباط الحكم الشرعي منه. يقول الطاهر بن عاشور في نقده لأصول الفقه الموروث: «إن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكن تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية، يمكن العارف بها من انتزاع الفرع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع... فصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى يقرب فهم المتضلع فيها من أفهام اللسان العربي...»[١].

٣- ابتعاد علم الأصول عن الواقع: وبيان ذلك أن ضمور مباحث المقاصد داخل النسق الأصولي، وعدم التركيز على تطويرها، في مقابل الاشتغال بمسائل نظرية لا تورث عملًا، قد أدى إلى انحسار أصول الفقه عن الواقع. يؤكد هذا المعنى أحمد الريسوني في قوله: «فنشأة المقاصد في نوع من العزلة ثم ضمورها أدى إلى أن علم أصول الفقه لم يعد في النهاية علمًا مقاصديًّا. بمعنى أن مقاصده الحقيقية التي كان يجب أن يتجه إليها، وهي أن يضبط حياة المسلمين وفكرهم وتشريعهم ليكون عمليًّا، هذه الصفات بدأت تضمر وتختفي في علم أصول الفقه، ليصبح شيئًا فشيئًا علمًا نظريًّا...»[٢].

خامسًا: الفصل بين النظري والتطبيقي

تتسم المؤلفات الأصولية بالطابع النظري، حيث يتم عرض الأدلة والقواعد - في الغالب الأعم - بشكل تجريدي يتناسب مع طبيعة العلم المنهجية. غير أن الاقتصار على هذا التناول للمباحث الأصولية، دون تقديم القدر الكافي من الأمثلة التطبيقية،

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٦.

(٢) «حوار حول مقاصد الشريعة»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨ (٢٠٠١ م): ص ٦٦.

يشعر الدارس وكأن العلم منبت عن الواقع. الأمر الذي أخل بمواصفات الكتاب التعليمي النموذجي، وما يتطلبه من الاهتمام بالجانب التطبيقي، لتوضيح وترسيخ مفهوم الدليل أو القاعدة الأصولية، وبيان الكيفية التي تم بها الاستثمار.

ويظهر هذا الإشكال بوضوح مع الأدلة الشرعية ذات الاتصال المباشر بالواقع، كالقياس - مثلًا - الذي تغلب على مباحثه الدراسة النظرية. يقول علي جمعة: «القياس كما أنه ضوابط وقواعد فإنه كذلك خبرات عملية. وإذا كانت قواعده وضوابطه تلقيناها فيما نقل إلينا من كتب الأصول. فإن الخبرات العملية التي كانت تتلقى بالتدريب والشفهية لم تنقل إلينا فيما أعتقد، وإن كنا لا نعدم العديد من الإشارات إليها في ثنايا الموسوعات الفقهية وخاصة المقارنة... فالقياس على المستوى التطبيقي مفتقد تمامًا بافتقاد كثير من الحلقات. ولذا فلا بد من وضع القياس في صورة إجراءات محددة تشمل كافة خطواته من تحليل الأصل وسبره، ابتغاء الوصول إلى علته حتى تنزيل حكمه على الفرع»[1]. ورغم أن تدارك هذا النقص كان ممكنًا عن طريق الاستفادة من منهج تخريج الفروع على الأصول، فإن هذا الأمر لم يلتفت إليه إلا في السنوات الأخيرة. حيث أدرجت أغلب الجامعات الإسلامية مادة «تخريج الفروع على الأصول» ضمن مقررات الدراسات العليا؛ بهدف التقريب بين الفقه وأصوله.

سادسًا: البعد عن الواقع

شهد واقعنا المعاصر تغيرات كثيرة، نتج عنها قضايا جديدة لم يتطرق إليها الفقه الموروث، الذي أسس على علم محدود بطبائع الأشياء، وحقائق الكون، وقوانين الاجتماع، مما كان متاحًا للمسلمين زمن نشأة الفقه وازدهاره[2]. وقد استحدثت علوم ومناهج للتعامل مع الواقع الجديد، الذي استأثرت بدراسته العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبما أن وظيفة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع،

---

(١) آليات الاجتهاد، ص١٠٤.

(٢) انظر: حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ط١ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص٩.

فإن تحصيل آليات معرفة محل الحكم، يعد شرطًا ضروريًا في العملية الاجتهادية، حتى تتحقق الموافقة الدقيقة بين الحكم ومحله.

لكن المتأمل في النسق الأصولي، يلمس أنه منهج فهم أكثر منه منهج تنزيل على الواقع، بما ينسجم وشمولية الإسلام، وانفتاح الفقه على جوانب الحياة المختلفة. يقول عمر عبيد حسنة في معرض تناوله للتحديات التي تواجه المجتهد المعاصر: «أما هذا الشرط، وهو معرفة الواقع، فأكتفي فيه بإشارات بسيطة. في كثير من الأحيان، هي أقرب للملاحظات والمشاهدات منها للمناهج والدراسات، اللهم إلا الجانب القليل من مباحث الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، أو ما يمكن أن نسميه بالمصادر التبعية. ذلك أن النظر الاجتهادي في هذه المصادر، اعتبره بعضهم ملحقًا إلى حد بعيد بالقياس، لبيان المراد الإلهي أكثر منه تعلقًا بمعرفة واقع الناس محل التنزيل. أما مكونات الإنسان، وعوامل تشكيل شخصيته وبناء علاقته الاجتماعية والقوانين التي تحكمه، فلم يكن له النصيب المطلوب، إلا من بعض البوارق التي لم يكتب لها الاستمرار»(١).

يفهم مما تقدم أن الارتقاء بعملية الاجتهاد الفقهي صوب آفاق جديدة، تستوعب مستجدات العصر، وتتفاعل مع القضايا العامة، مسألة متوقفة على إيجاد أدوات جديدة تضاف إلى أصول الفقه الموروث، وبدون ذلك يتعذر على المجتهد التوصل إلى الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع.

سابعًا: توقف نمو العلم

إن الصورة النمطية التي اصطبغ بها التأليف الأصولي لدى أكثر المتأخرين، في تعاطيهم مع أصول الفقه من خلال الشروح، والحواشي، والتقريرات، والمختصرات. حملت بعض المحدثين من ذوي النزعة التجديدية على وصف العلم بالجمود. يقول محمد الطاهر بن عاشور: «وضع علم الأصول في القرن الثاني، واتسع في الثالث والرابع ثم توقف عند ذلك الحد، لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولو للتأييد»(٢).

---

(١) تأملات في الواقع الإسلامي، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ص٢١.

(٢) أليس الصبح بقريب، د.ط (تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، د.ت)، ص١٧٣.

أما حسـن حنفي فيرى أن عصر التقليد شـهد ندرة في التصنيف الأصولي المتميز على غرار البحر المحيط للزركشـي، والموافقات للشاطبي، وإرشاد الفحول للشوكاني. وتوقـف التأليـف الأصولي لدى المحدثين، حيـث تحول إلى كتب تعليميـة تكرر أقوال القدامى دون إضافة تذكر، حتى ظهرت محاولة الباحث التجديدية (مناهج التفسير: محاولـة في علـم أصـول الفقـه) التي أعيـد بها - في ظنـه - بناء العلـم كنظرية في الشعور[1].

المطلب الثاني: واقـع التدريس

يطـرح واقع التدريس أصول الفقه في الجامعات الإسـلامية عدة إشـكالات، تقف عائقًـا دون الاسـتفادة من العلم علـى النحو الذي يجعله محققًـا للغاية من وضعه، والهدف المرجو من دراسـته. الأمر الذي يجعل الاهتمام بتطوير تدريس أصول الفقه من الأولويات التي ينبغي التركيز عليها؛ في تفعيل قضايا العلم، وبناء الملكة الأصولية. وتتلخص أهم الإشكالات المطروحة فيما يأتي:

أولًا: الافتقار إلى الكتاب الأصولي النموذجي

يعد الكتاب التعليمي عنصرًا مُهمًّا في نجاح عملية التدريس. ومن ثم يفترض فيه أن يكون وفق معايير علمية دقيقة، تتناسب والغرض من تأليفه. ويبدو أن عدم اختيار الكتاب المناسـب، قد أسـهم بصورة ما في أزمة أصول الفقه. يقول طه جابر العلواني: «اعتمد في تدريس علم الأصول علىكتب المتأخرين كشـروح المنهاج للبيضاوي، وجمع الجوامع، ومختصر ابن الحاجب وشروحه، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، وتوضيح صدر الشـريعة. وهذا مما جعل الدراسـة الأصولية عسرة، والنتائج العلمية محدودة؛ لأن هذه الكتب قد كتبت بلغة دقيقة وعبارات مركزة لا يتأتى فهمها إلا لمن كان ذا إلمـام بعلوم اللغة العربيـة، والمنطق، وآداب البحث والمناظرة، والتوحيد، وكان ذا مـران على القراءة في هذه الكتب، وفهم لأسـلوب القـوم ولديه من الإلمام بقواعد هذا العلم»[2].

---

(١) انظر: دراسات إسلامية، ط١ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص٦٨.

(٢) انظر: «أصول الفقه وتطوره»، المسلم المعاصر، العدد ١٥ (رجب ١٣٩٨هـ/سبتمبر ١٩٧٨م)، ص٥٩.

وبالاعتماد على هذا النوع من المؤلفات أصبحت مهمة الأستاذ، تكاد تنحصر في فك عبارة المتن أو الشرح الذي يدرسه، ومحاولة تقريبه لأذهان الطلبة، وكأن فهم النص مقصود بذاته، وهو كل ما يرجى تحصيله من دراسة أصول الفقه. وقد عاب ابن خلدون - قديمًا - هذا الأسلوب التعليمي المعتمد على المختصرات. حيث يقول: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، ويدونونها برنامجًا مختصرًا في كل علم، يشتمل على حصر مسائله، وأدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة عن ذلك الفن، وصار ذلك مخلا بالبلاغة وعسرًا على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون كالتفسير والبيان، فاختصروها تقريبا للحفظ، كما فعل ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه. وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك أن فيه تخليطًا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبول بعد، وهو من سوء التعليم»(1).

ثانيًا: اختزال مسائل العلم

بمراجعة محتوى مادة أصول الفقه الموزعة على مختلف مراحل التعليم الجامعي، تبدو مستوفية لجميع المسائل. لكن الملاحظ أنه عادة ما يتم اختزالها، بسبب الالتزام بحجم ساعات محدد. وقد ترتب عن هذا الوضع تخرج الطالب بتصور مبتور ومشوش عن العلم، يصعب تداركه لاحقًا. يصف طه جابر العلواني هذا الإشكال بقوله: «كان للمسلمين نظام للتعليم يعتبر مفخرة من مفاخرهم، وبهذا النظام للتعليم تخرج فطاحل العلماء الذين ما زالت آثارهم تتحدى الزمن. فلما استبدل هذا النظام بنظام التعليم الحديث، وأصبحت هذه العلوم توزع على ساعات ودقائق لا تغني في دراسة هذا العلم كثيرًا، اضطر القائمون على مناهج التعليم في كليات ومعاهد الشريعة في مختلف أنحاء بلاد المسلمين إلى اتخاذ أسلوب الاختزال في تعليم علوم الشريعة عامة، وفي علم أصول الفقه خاصة، فاقتطعوا الكثير من مباحث العلم وأهملوها، ثم عمدوا إلى المبحث الواحد فاختزلوا الكثير من مسائله، وما بقي منه يحار المدرس في تعليمه الطلاب، بين عجزه عن إفهامهم والساعات المحددة له لتعليمهم»(2).

---

(1) المقدمة، ص٥٣٠.

(2) المرجع السابق، ص٦٠.

ثالثًا: قصور منهجية التعامل مع كتب التراث

تهتم الجامعات الإسلامية بربط الطالب بكتب التراث الأصولي، وذلك بتدريس أحد المتون أو اختيار بعض مسائله. لكن الملاحظ أن منهجية التعامل مع هذا النوع من المصنفات يشوبه خلل ما، يؤكده معاناة الباحثين في تعاطيهم مع المصادر الأصولية أثناء إعداد رسائلهم العلمية. ويعزو فهمي علوان هذا الإشكال إلى تعدد الروافد العلمية التي استمد منها أصول الفقه مادته، إضافة إلى ارتباط فهم الكتاب بما عليه من شروح، وحواشٍ، وتعليقات حيث يقول: «كتب علم الأصول عبارة عن دوائر معارف، فهي تعتمد على اللغة العربية من ناحية قواعدها ومن ناحية آدابها، كما أن المنطق يلعب دورًا كبيرًا في ربط المذهب والتعمق في دقائق الأمور، والجدل العلمي المنظم للرد على الخصوم، أما علم الكلام فله دور كبير في اتجاه الفكر الأصولي... والصعوبة هنا لا تتمثل في قراءة هذه الكتب وفهمها فحسب، ولكن أيضًا تتمثل في معرفة اتجاه صاحبها المذهبي. فبالرغم من معرفة إلى أي مذهب كلامي ينتمي المؤلف، وإلى أي مذهب فقهي يكتب، نجد من الصعب فصل الكتاب عن غيره من الكتب الأصولية، فكلها يغلب عليها طابع العرض والشرح والتحليل والإضافة والحذف ومعارضة الخصوم والجدل. ومن هنا كان لا بد من معايشة هذه المراجع فترة طويلة من الزمن، وقراءتها مرات حتى يمكن للباحث أن يصدر حُكمًا قد يكون قريبًا من الصواب»[1].

ومن أجل تحقيق الاستفادة المرجوة من تدريس كتب التراث، لا بد من إعادة النظر في منهجية التعامل معها، وبحث الوسائل الكفيلة التي تمكن من فهمها بطريقة صحيحة.

رابعًا: غياب التدريب عن العملية التعليمية

يمثل التدريب عنصرًا مهمًّا في نجاح العملية التعليمية؛ إذ هو الوسيلة الفعالة لتنمية مهارات الطالب، وتوسيع مداركه، وتهيئته لارتياد آفاق البحث والإبداع. كما يكسبه مرونة فكرية وقدرة على حل ما يعترضه من مشكلات. وقد نبه علماؤنا - قديمًا - على أهمية التدريب وضرورته لحصول الملكة. يقول الزركشي: «وليس يكفي في حصول الملكة على شيء تعرفه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج، واستنباط المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما

(١) فهمي علوان، القيم الضرورية، ص١٤.

حملة هذه العالمية معلومة بغير حاجة إلى إيضاح. ولكن السؤال: ماذا ينقص من جمع علوم الاجتهاد مقصودًا وآلة حتى يجتهد؟ أو ماذا الذي يعوقه؟ لماذا لا يستطيع المتخصص في الفقه الدارس للأصول وقد جمع آلة الاجتهاد المقيد أو المنتسب أن يخرج ويفرع على مذهبه؟ إن جزءًا كبيرًا من هذه المشكلة يعود إلى انفصال دوائر العلوم في ذهن العالم بها بحيث يفتقد الرابط بين العلوم بعضها ببعض، والقدرة على تشغيلها جميعًا»[1].

(١) آليات الاجتهاد، ص٥٤.

المبحث الثاني: أسباب الأزمة

يرتبط حل الإشكالات المطروحة في أصول الفقه بقدرتنا على التحديد الدقيق لأسبابها الحقيقية. وفي محاولة للكشف عن أسباب أزمة العلم الموروث، اتضح أن بعضها يمتد بجذوره إلى مرحلة مبكرة من تاريخ علم الأصول، ومنها ما هو وليد العصر الحديث. كما أن بعض الأسباب يتصل مباشرة بالمناخ العلمي العام الذي أحاط بأصول الفقه، في حين يعد بعضها الآخر أسبابًا غير مباشرة؛ باعتبار تأثيرها على مجال ممارسة الفقيه.

المطلب الأول: الأسباب المباشرة

تتلخص الأسباب المتصلة بالمناخ العلمي العام الذي أحاط بأصول الفقه، فيما يأتي:

أولًا: سيطرة روح التقليد

تبرز أهمية علم الأصول من خلال العملية الاجتهادية التي يمارسها العقل الفقهي؛ ولذا فإن روح التقليد التي اصطبغت بها الحياة الفقهية، قد حالت دون استخدام أصول الفقه باعتباره آلة الاجتهاد. حيث أصبح الفقه في عصر المتأخرين تقليدًا محضًا، وانحصرت الجهود في تصنيف المختصرات والشروح، ووضع الحواشي، والتقريرات، والتزم كل عالم مذهبًا خاصًّا، عكف على دراسته، وحفظ أصوله، وترتيب فروعه، واعتقاد أن الحق فيما جاء به مذهبه دون سواه[1]. بل إن بعضهم قد اشتط؛ فجعل الخروج عن المذاهب الأربعة طريقًا إلى الكفر.

يعلق محمد الأمين الشنقيطي على هذا الرأي -واصفًا إياه بالشناعة - فيقول: «يجب على كل مسلم يخاف العرض على ربه يوم القيامة أن يتأمل فيه، ليرى لنفسه المخرج من هذه الورطة العظمى، والطامة الكبرى التي عمت جل بلاد المسلمين من المعمورة وهي ادعاء الاستغناء عن كتاب الله وسنة رسوله، استغناء تامًّا في جميع

---

(١) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٦، محمد علي السايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ط١ (دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٢١٥.

الأحكام من عبادات ومعاملات وحدود بالمذاهب المدونة، فالخارج عن المذاهب الأربعة، ضال مضل، وربما أداه ذلك للكفر؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر. والتحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة علماء المسلمين أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في حال من الأحوال، بوجه من الوجوه حتى يقوم دليل صحيح شرعي، صارف عن الظاهر المحتمل المرجوح»[1].

وبدعوى إغلاق باب الاجتهاد عزف كثيرون -في عصر التقليد- عن دراسة علم الأصول. يقول ابن بدران: «ولم يكن يومئذ أحد من الطلبة يذكر هذا الفن أو يتكلم به بشفتيه، زاعمين أنه يفتح باب الاجتهاد. وذلك الباب قد أوصد منذ قرون متطاولة، حتى كنت أسمع من كثير ممن يدعي العلم يقول: ما ضر الأمة إلا فن الأصول؛ لأنه يعلم الناظر فيه الأخذ بالدليل»[2].

ثانيًا: انعدام الجهود الجماعية لتجديد العلم

إن الدعوة إلى الاجتهاد لن تحقق غايتها المنشودة، إلا إذا أقيمت على دراسة تقويمية شاملة لأصول الفقه، تتجه نحو استثمار مواطن قوته، وتجاوز مكامن قصوره، والتعامل معه كأداة للاجتهاد. وهذه مهمة صعبة تتطلب جهودًا علمية، تنوء بحملها طاقات الأفراد. مما يجعل من وضع خطة تنفيذية مدروسة لتجديد العلم ضرورة ملحة، وواجبًا كفائيًا تأثم الجماعة العلمية بالتفريط في تحقيقه. ومن الملاحظ أن غياب هذه الرؤية، قد جعل بعض المحاولات الفردية الرامية إلى تجديد العلم تكاد تكون نسخًا مكررة.

يقول عبد المجيد النجار في سياق تقويمه لمشاريع التحضر: «لكن مشاريع التحضر رغم أنها دعت إلى التأصيل وإلى الاجتهاد... فإنها لم يواكب دعوتها تلك، تأصيل

---

(١) الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد، تحقيق: شريف بن محمد، ط١ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، ص ٢٠، ٢٥.

(٢) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، ط٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، جـ ٢، ص ٦٠.

علمي واسع وعميق وشامل، يركز تلك الدعوة، ويثبت أركانها على أرض الواقع... لقد طرحت الدعوة إلى العودة المباشرة لأصول الوحي، ولكن لم يواكب ذلك تأصيل منهجي لتلك العودة، وحتى علم أصول الفقه الذي أنشئ في أصله للتعامل مع تلك الأصول لم تقع العناية به العناية المطلوبة في هيئته التي ورد عليها، بله أن يؤخذ بالتطوير حتى يستجيب لهذه الأوبة الجديدة إلى الوحي... فالتحضر الإسلامي ما نشأ إلا بالحركة العلمية الواسعة التي واكبت الدعوة الإسلامية، والتحضر الغربي ما نشأ إلا بالحركة العلمية المنهجية التي بدأت من عهد بيكون وتدعمت بديكارت ومن جاء بعده من العلماء الذين آزروا بالفكر العلمي الدعوة إلى النهضة الأوربية»[١].

ثالثًا: شيوع عقلية الوهن

إن فتور الهمم الذي أفرزته عقلية الوهن الحضاري[٢] يمثل - في نظري - أحد الأسباب المهمة التي أدت إلى التقاعس عن خدمة أصول الفقه بما يحقق الاستفادة منه على النحو المطلوب. فقد امتدت تلك العلة لتشل حركة الإبداع العلمي في شتى المجالات، بما في ذلك علوم الشريعة. وممن أشار إلى هذا المعنى عمر عبيد حسنة في قوله: «ومن مظاهر الوهن الحضاري، أن الإصابة لم تقتصر على العلوم التجريبية كما يتوهم بعضهم، وإنما نعتقد أن الإصابة في العلوم التجريبية كانت ثمرة الإصابة في العلوم الشرعية نفسها، التي انتهت إلى لون من التقليد والمحاكاة والشرح تارة والاختصار أخرى؛ مما عزل هذه العلوم عن حياة الناس، وجعل منها تجريدات ذهنية بعيدة عن الواقع، وأفقدها الكثير من أبعادها الرحبة التي لو وجدت، فلا بد من أن تثمر في مجال العلوم الأخرى، كما كان الحال في فترات التألق الحضاري والثقافي الإسلامي، حيث جاء الإبداع في مختلف المجالات، كما أن التخلف اليوم يعم مختلف المجالات»[٣].

(١) مشاريع الإشهاد الحضاري، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م)، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، عقلية الوهن: دراسة في أزمة الخليج رؤية نقدية للواقع العربي في ضوء النظام العالمي الجديد، ط١ (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١م)، ص ٣، عمر عبيد حسنة، تأملات في الواقع الإسلامي، ص ٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.

المطلب الثاني: الأسباب غير المباشرة

يمكن إجمال الأسباب التي أثرت على مجال ممارسة الفقيه، في عاملين أساسيين، هما:

أولاً: الفصام بين السلطة السياسية والعلماء

بصرف النظر عن الملابسات التي أحاطت بموضوع الفصام بين السلطة السياسية والعلمية في التاريخ الإسلامي. فإن أغلب الدراسات التي بحثت أزمة العقل المسلم، جعلت من الفصام الذي حدث بين العلمي والسياسي، أحد الأسباب المهمة التي أثرت على توجيه مسار العقل الفقهي، وما أنتجه من علوم. فقد أدى استئثار الحكام بتنظيم الجانب السياسي والمالي إلى انحسار مسئولية العلماء السياسية والاجتماعية. الأمر الذي هيأ لضمور العقل الفقهي ودخوله دائرة التقليد؛ نتيجة استهلاك طاقته في إنتاج تعليمي بحت يدرس للتذكرة.

يقول عبد الحميد أبو سليمان في وصف هذه الحالة: «أدى هذا الفصام النكد إلى عزل القيادة الفكرية عن المسئولية الاجتماعية والممارسة العملية. وهذا بدوره كان العامل الأساس والأهم خلف عجز العقل المسلم وضموره، حتى انزوى في أروقة المساجد بين طيات الكتب النظرية والتاريخية التي تعنى في جوهرها بأسلوب وصفي ومنهج لغوي في معرفة مرامي وغايات نصوص الكتاب والسنة، ومحاولة الحيلولة بين السلطان وأتباعه، وبين استعمال هذه النصوص كوسيلة وأداة لتأصيل انحرافاته، وانتهى الأمر بهذه المعركة إلى ما عرف بقفل باب الاجتهاد...»(١).

ثانيًا: استبعاد تطبيق الشريعة

إن مجال الممارسة العملية هو المحك الذي يكتشف فيه الفقيه مدى قدرة أدواته المنهجية على أداء وظيفتها، ويحرك عقله للإجابة عن الإشكالات المستجدة التي يفرزها الواقع المتغير. من هنا أرى أن استبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية، وإحلال القوانين الوضعية مكانها، يعد أحد المعوقات الأساسية التي حالت دون تطور علم

---

(١) أزمة العقل المسلم، ط٢ (عين مليلة: دار الهدى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٤١.

الأصول؛ حيث وجد الفقيه نفسه حبيس هموم الفرد وأسئلته الشرعية. يقول محمد كمال إمام: «أدى غياب الشريعة عن الحياة، وضياع المجال الذي يمكن أن يمارس فيه المجتهد عمله، إلى تباعد الفقه والأصول عن الواقع، وإلى شغل العقل الفقهي بإنتاج تعليمي يتعامل مع المتون، ويبتعد عن الواقع، ويجتر أقوال القدامى في كل موضوع يعالجه، فهو لا يكاد يتدخل إلا لبسط الفكرة أو تبسيط العبارة، فنحن هنا أمام فقه نص منقول، كتب أغلبه للتذكرة بعد أن أصبح الواقع محكومًا بغير التشريع الإسلامي»[1].

ومما ساعد على توسيع الفجوة بين الفقيه والواقع، أن النظام التعليمي الذي تبنته البلدان الإسلامية في العصر الحديث، يقوم على الفصل الحاد بين العلم الديني والعلم المدني؛ مما أثر سلبًا على بناء العقل الفقهي، وتضييق نطاق اتصاله بالواقع، الذي استأثرت العلوم الاجتماعية والإنسانية بدراسته وتطوير أدوات فقهه. ومن ثم لم تدع الحاجة إلى تقويم علم الأصول كمنهج للاجتهاد يتوصل به إلى استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع.

(١) «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة»، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (قسنطينة ٩-١٢ سبتمبر ١٩٨٩م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص ٥.

الفصل الثالث: الدعوة إلى تجديد أصول الفقه

المبحـث الأول: موقف العلماء من الدعوة إلى التجديد

مـن يتتبع آراء العلماء حول قضية التجديـد في أصول الفقه، يجد أنهم قد اتفقوا علـى أن علـم الأصول الموروث يحتاج إلى خدمة، غير أنهم اختلفوا في نوعها ومداها. فمنهم من حصرها في الجانب الشكلي (المتحفظون من التجديد)، ومنهم من عداها إلى المضمـون (دعـاة التجديد). ولكل موقف مبرراته التي دفعته إلى التمسـك بهذا الموقف أو ذاك.

المطلب الأول: موقف الاتجاه المتحفظ ومبرراته

يمثـل الاتجاه المتحفظ من التجديـد في علم الأصول، أغلب المتخصصين في أصول الفقـه، وكـذا سـائر علوم الشـريعة، ممن ينتمـون إلى الأزهر الشـريف، وغيره من المؤسسات الجامعية في العالم الإسلامي. وتتلخص مبررات هذا الموقف في الآتي:

أولًا: اكتمال بناء العلم، واستقرار قواعده

يرى الاتجاه المتحفظ أن أصول الفقه قد اكتمل بناؤه واسـتقرت قواعده، ومن ثم فلا زيادة فيه لمستزيد. وكل محاولة يراد بها تطوير هذا العلم لن تتجاوز نطاق الشكل. يقول عبد اللطيف الفرفور: «هذا الذي أقدمه على اسـتحياء، لا أزعم فيه أني جئت بجديد، وهل في أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد؟! بل كل ما هو مني في وجيزي هذا التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة، وفوق كل ذي علم عليم... إن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن، ألا وهو أصول الفقه، ينبغي أن يكون في التحقيق العلمي للمسائل، وعرض القضايا الأصولية عرضًا موضوعيًّا مبسطًا قريب المأخذ، وهو ما سعيت إليه»[1].

وإلى نفـس المعنى يشـير عمر مختار القاضي، بصـدد عرضه لاتجاهات التجديد في أصول الفقه. حيث يقول: «ونحن لا نميل إلا إلى اتجاه واحد من هذه الاتجاهات،

---

(١) الوجيـز في أصـول اسـتنباط الأحـكام في الشـريعة، ط١ (بغـداد: دار الإمـام الأوزاعـي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ٦-٨.

وهو إعادة عرض أصول الفقه بتقسيمات ومصطلحات عصرية، وذلك بتقريب المصطلحات الأصولية القديمة بالمصطلحات المستعملة اليوم. واستعمال المصطلحات العصرية يقتضي إعادة عرض المادة والتعديل في تقسيماتها دون المساس بجوهر ذلك العلم النفيس»(١).

أما محمد سعيد رمضان البوطي، فيرى أن تتجه جهود المعاصرين نحو استخراج مكنونات العلم وحسن استثماره. حيث يقول: «بعد أن عرفنا أن دراسة المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بحال من الأحوال، نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهج أو التفتيش عنه، فإن المنهج موجود، وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافًا وتنسيقًا وتدوينًا. وذلك في غمرة اهتماماتهم بنشر الإسلام ودخولهم مع الوافدين إليه في سلسلة المناقشات والمحاورات المتعلقة بأصول الدين، ومن خلال سعيهم إلى التوفيق بين مدرستي الحديث في الحجاز والرأي في العراق، حيث دونوا مناهج تفسير النصوص، وأصول الاجتهاد لمعرفة الأحكام. كما رسخوا القوانين المتكفلة بالتوفيق بين الحقائق التي لا يصح تلقيها إلا عقلًا، والتي لا يمكن تلقيها إلا نقلًا. وبتعبير أدق: المطلوب منا اليوم هو التقاط ما تلح الحاجة الشديدة إليه من مجموع فصول ذلك المنهج، وجوانبه الكلية المتكاملة، ثم إبرازه بلغة العصر، وتبسيطه قدر الاستطاعة، ثم طرحه في ساحات الدعوة الإسلامية، ليسير الحوار الإسلامي على ضوئه، وينضبط بهديه»(٢).

ثانيًا: صعوبة تجديد مضمون العلم

إن تجديد أصول الفقه من حيث المضمون يعد - في نظر بعضهم - أمرًا بالغ الصعوبة، تقف عقول المعاصرين عاجزة عن القيام به. وهذا ما يبدو في تعليق محمود

---

(١) إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، ط١ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ٣٤٣.

(٢) «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة»، ندوة قضايا المنهجية في العلوم السلوكية (الخرطوم ١٥- ٢٢ يناير ١٩٨٧م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الخرطوم، ص ٤.

أبو السعود على دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى الاجتهاد في أصول الفقه، حيث يقول: «أنا لا أقول بعدم الاجتهاد في أصول الفقه، كما لا أزعم أني من أهل هذا العلم، ولكن يغلب على ظني أن قصارى ما يمكن أن نجتهد فيه هو إعادة تبويبه، أو إعادة صياغته، أو معاودة البحث في أدوات القياس، وغير ذلك من النواحي التنظيمية في العلم، وإني أعترف أني فكرت مليًّا في هذا الأمر، فإذا به - فعلًا نوع - من التحدي لقدرتنا الذهنية وتفكيرنا العلمي»(١).

ثالثًا: التخوف من اتخاذ التجديد ذريعة لهدم الدين

إن الدعوة إلى تجديد العلوم الإسلامية ومنها أصول الفقه، يمكن أن يتخذ ذريعة لهدم أركان الدين والتفلت من أحكامه. ويظهر هذا التخوف في اعتراض محمود الطحان على دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى الاجتهاد في علم الأصول. حيث يقول: «إن فئة من المعاصرين قامت بعرض أفكار للتجديد، بعيدة عن المنهج الإسلامي السوي. وقامت بنشر مقالات فيها كثير من المغالطات كما يحلو لها، ودعت في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد العلوم الإسلامية. لا بطريقة عرض تلك العلوم عرضًا سهلًا. أو إيجاد بعض الأحكام الشرعية لمواجهة بعض المشكلات التي جدت. وإنما انصبت الدعوة إلى تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية»(٢).

ويصور أحمد كمال أبو المجد تخوف الاتجاه المتحفظ من الدعوة إلى التجديد، بقوله: «لا يكاد صوت يرتفع اليوم مناديًا بالتجديد في الفكر الإسلامي، شاكيًا من الجمود والانغلاق، مناقشًا في ذلك أقوال العلماء من السلف أو من المعاصرين، أو داعيًا إلى مراعاة ظروف الزمان والمكان، حتى تتناوشه من كل جانب صيحات المحذرين والمنذرين، يذكرون بالمزالق والمخاوف والمحاذير، ويؤكدون أن الدعوة إلى التجديد مدخل لإسقاط الالتزام بالشريعة، وباب شر ينفذ منه الحريصون على تمييع

(١) انظر: «منهاج هذه المجلة»، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، ص ١٢٤.

(٢) انظر: «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد١ (رجب ١٤٠٤هـ/أبريل ١٩٨٤م): ص ٢٥.

حقيقة الإسلام وإذابة جوهره في جوهر حضارات وثقافات مناقضة لأصوله ومعارضة لمبادئه. وأنا أدعو إلى ما دعوت إليه من ممارسة الاجتهاد في الفروع والأصول على السواء»(١).

المطلب الثاني: موقف الاتجاه الداعي إلى التجديد ودوافعه

يضم هذا الاتجاه بعض أساتذة أصول الفقه، ومتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية. هؤلاء يرون أن التجديد ينبغي أن يشمل شكل العلم ومضمونه. وقد أوردوا جملة من الدوافع تأييدًا لموقفهم، تتلخص في الآتي:

أولًا: عدم كفاية التجديد الشكلي في حل أزمة العلم

إن الاهتمام بالجوانب الشكلية للعلم أمر مطلوب، لكن الاقتصار عليها لا يكفي لتحقيق التجديد المنشود؛ لأن هذا الأخير يستدعي جهودًا علمية، تعالج أوجه القصور على مستوى مضمون العلم الموروث. يقول عدنان محمد زرزور في معرض تقويمه لمنهجية التعامل مع علوم الشريعة في العصر الحاضر: «رغم السلبيات الكثيرة التي ينطوي عليها هذا التعامل - وبخاصة في الجامعات الإسلامية العريقة - أشير إلى أن تطويرًا طرأ على هذا التعامل، ولكنه جاء في معظمه شكليًا لا يعدو إعادة إخراج المادة العلمية لأحد هذه العلوم المقررة بأسلوب جديد، وفي بعض الأحيان لا يعدو الأمر - مع محاولة التبويب المضطرب أو غير المنطقي، أو الذي يأتي تقليدًا أو محاكاة في الغالب - النقل من ورق أصفر إلى ورق أبيض، بدليل الاحتفاظ حتى بالأمثلة المنتزعة من الحياة اليومية لجيل سابق دون محاولة استبدالها بأمثلة من واقع الحياة من حول الطالب. أما التطوير الموضوعي، فلا أعتقد أنه يستحق الإشارة أو التنويه. إن التطوير المطلوب والمنهجية الإصلاحية لا يكفي فيها التطعيم أو الإضافة لبعض المقررات والبحوث المعاصرة، قلت أم كثرت، بل لا بد من إعادة النظر في محتوى علوم الشريعة، وكيفية أدائها لوظيفتها الاجتماعية، وتفعيل هذا الأداء»(٢).

(١) حوار لا مواجهة، ط٢ (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٤٣.

(٢) انظر: «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة»، جامعة قطر، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد ١٢ (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): ص ٩٤.

ثانيًا: اندراج أصول الفقه ضمن التراث الفكري الإسلامي

إن علم الأصول -باعتباره منهجًا - من وضع البشر، يصنف ضمن التراث الفكري الإسـلامي الذي تشـكل داخل التاريخ. ومن ثم فلا مسـوغ لإضفاء الصبغة التعبدية عليه. بل إنه - كغيره من العلوم - يخضع للتقويم، والمراجعة المستمرة. يصور عدنان زرزور طغيـان النظـرة التعبدية للعلوم الشـرعية، بقوله: «إن هـذا التعامل بقي على سـنته القديمة التي درج عليها العالم الإسـلامي منذ مئات السنين. وكأن هذه العلوم بتصنيفهـا المعهود وأبوابهـا وموضوعاتها المقررة. وربما بكتبها ومراجعها في كثير من الأحيـان، تعبديـة لا يجوز أن يطرأ عليها زيادة ولا نقصـان. وكأنها - كذلك - تؤدي وظيفتهـا، وتفضي إلى نتائجهـا بمجرد القيام على تدريسـها، أو إعادة طرحها على أذهان الطلاب على هذا النحو القائم أوالموروث»[1].

ومـن هنا يأتي التأكيد على ضرورة اسـتبعاد النظرة التعبدية للعلوم الإسـلامية، حيـث يقول: «فإذا تذكرنا أن الكتاب والسـنة همـا لكل العصور، وتخاطب بهما جميع الأجيـال. علمنا أن التراث الإسـلامي تشـكل داخـل التاريخ، لأنه يمثـل صور الفهم والتنزيل في عصر دون عصر أو في عصر من العصور. ولهذا فإن في وسعنا أن نتحدث عن تاريخية التراث، لا عن تاريخية الإسـلام؛ لأن مصادرالإسـلام الأساسية القرآن والسنة لم تتشكل داخل التاريخ لأنها وحي يُوحَي، بل إنها هي التي دار حولها التاريخ. وغـني عـن البيان أن ما تكون داخل التاريخ، يخضع لحركته. ومن ثم فإن جملة علوم الشـريعة، وشروح المفسرين، واجتهادات الفقهاء تخضع لهذه الحركة، ولا ترتقي إلى درجة الثبات والخلود، ولا يجوز لنا أن نتعبد بها أقسـامًا وفروعًا وأسماء واجتهادات ومضامـين علـى النحـو الذي تركته الأجيال السـابقة. ولا يمكن أن تكون في مسـتوى النـص الإلهـي أو النبوي أو أن تسـمى نصوصًـا، كما ورثنا ذلك تقريبًا عن شـيوخنا الذين تلقينا عنهم. إن التطوير والتجديد في علوم الشـريعة ليس من حقنا فحسـب، بـل مـن واجبنا كذلـك. لكن إخضاع التراث لهـذا التطوير والحركة والـرد والقبول، ينبغي أن تكون أسسـها ومعاييرها موضع عناية للمشـتغلين بعلوم الشـريعة، وموضع اجتهاداتهم، بل أن تكون موضوعًا خصبًا لحوارهم وندواتهم»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

١- الارتباط بالنموذج المعرفي السائد:

إن الصورة الذهنية التي رسخت في العقول، من أن أصول الفقه قد اكتمل بناؤه واستقرت قواعده، وظهر كنسق فكري مغلق، ثابت الأركان محدد المحتوى -منذ بداية القرن (٥هـ) - تجعل أي محاولة تقويمية للعلم، والحكم عليه بالقصور عن الوفاء بحاجات الاجتهاد المعاصر، عملاً جريئًا لما فيه من خرق للتوجه العلمي السائد الذي ارتبطت به العقول وألفته. ومن المعلوم أن أي دعوة إلى توجه علمي جديد - في أي مجال معرفي - عادة ما تواجه بالرفض والإنكار.

وقد وصف مؤرخ العلم «توماس كوهن» بوضوح، أنواع وأسباب المقاومة التي يبديها المشتغلون بالبحث العلمي في أي مجال، عندما يطلب منهم التحول عن ارتباطهم الطويل بالتوجه العلمي السائد تقليديًّا (the paradigm) الذي أثبتت الأدلة عجزه عن تفسير الحقائق، إلى توجه علمي جديد قادر على القيام بتلك المهمة؛ وذلك لأنه من الصعوبة بمكان أن يتحول الباحثون-كبشر- عن أطر تصورية أنفقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها وارتبطت مكانتهم العلمية بها، لكي يشرعوا من جديد في محاولة فهم واستيعاب أطر تصورية جديدة، لم تحصل على الاعتراف الكامل من الجماعة العلمية[1].

٢- هيمنة روح التقليد:

رغم الدعوة إلى استئناف مسيرة الاجتهاد، والعمل على استعادة الأمة لمقوماتها الحضارية التي تمكنها من أداء رسالتها في صناعة التاريخ، إلا أن روح التقليد ما زالت مهيمنة على أكثر العقول. ومن هنا فلا غرابة أن يتحفظ من التوسع في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه. وقد عبر حسن الترابي عن هذه الحالة الفكرية بقوله: «يحبذ هؤلاء التثبت بالقديم منهجًا عاصمًا من الخلاف بين المسلمين أو الفوضى في نهضتهم الاجتماعية. هؤلاء أقرب في كل شأنهم أن يكونوا مقلدين، وأبعد من أن يكون تعصبهم للمنهج القديم من حيث هو ضابط للاجتهاد؛ لأنهم في الغالب يقلدون في الفروع أيضًا، وقليلًا ما يعترفون بما يستدعي مراجعة لرأي قديم

(1) thomas. Kuhn. the structure of scientific revolution. 2nd ed (Chicago: Chicago University press. 1970) p. 10 -20.

أو استحداثًا لـرأي جديـد، وذلك إما فرط تقدير لسـعة نظر الفقهاء السـابقين في إدراك أقضية الحياة والإحاطة بأطوارها المستقبلية، أو قلة استبانة لتحديات أقدار الله الماديـة... إنـه إعجاب بمحفوظ لا حاجة لاستعماله مجـددًا. ومن ثم لا احتمال لاكتشاف قصور في جدواه العلمية، ولا وجه لتبرير نقده وتقويمه أو تجديده»[1].

٣- الشبهات المثارة حول مصطلح التجديد:

رغم أن التجديد مصطلح إسـلامي أصيل، غير أن شـيوعه في تاريخنا الحديث ضمن ثنائيات عصر النهضة، واحتلاله من قبل العلمانيين العرب، جعله محل شبهة يثير الريبة والتوجس لدى عامة المسلمين وخاصتهم. يقول جمال سلطان: «كان مصطلح التجديد قد شاع في أوائل هذه المرحلة للحديث عن مفكري الإسلام، الذين يقتربون بنسقهم الفكري مـن القيـم الغربية، والفكر الغربي، والمنهجية العلمانيـة الغربية. وقد بلغ العناد مداه في هذا الشـأن إلى الحـد الذي تبنى فيه العلمانيـون العرب كل دعوة تصـادم أصلًا دينيًّا، أو معلومًا من الدين بالضرورة، وتولوا الدفاع عنها وعن صاحبها، وإضفاء وصف المجدد عليه؛ مما أسـاء في النهاية إلى المصطلح الجديد نفسـه، وحمله ميراثًا نفسيًّا بالغ السوء لدى جماهير المسلمين ومثقفي الإسلام، فضلًا عن العلماء والدعاة. فقد أصبح مصطلح التجديد يثير القلق والريبة والتوجس في نفوس المسلمين؛ لأن التيارات العلمانية استطاعت احتلالـه وتعبئته بمضامـين وتوجهات جعلته رمزًا على تجاوز الشـريعة وتخريب الدين. ولم يكن التجديد في ذاته كمعنى أو مصطلح ليحمل ذلك المعنى المريب أو المنحرف، لولا العبث العلماني فيه، ومحاولة اسـتثماره كمعنى جديد وطريف ليمثل بديلًا عن المصطلح الشرعي«الاجتهاد» بدلًا من أن يكون مرادفًا له أو وجهًا من وجوهه»[2].

٤- عدم امتلاك الوعي الكافي بمتغيرات الواقع ومتطلباته:

إن تحصيـل الوعي الكافي بمتغـيرات الواقع ومتطلباته، لـن يتحقق إلا بفقه دقيق لهـذا الواقـع في أحد مجالاته أو مسـتوياته، خاصة تلك التي بلغت حـدًّا من التعقيد

(١) تجديدالأصـول الفقهيـة للإسـلام، محاولة لتنظيـم مادة أصول الأحكام الشـرعية ودعوة لتطوير فقه أصولي معاصر، بحث غير منشور، ص١٥-١٦.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٨.

والتشابك، فأنشئت لها علوم ومناهج مستقلة لدراستها. لكن الملاحظ أن معرفة الفقيه بالواقع -في عصرنا الحاضر- لا تتجاوز ثقافة الداعية. الأمر الذي يستبعد معه طرح السؤال عن مدى وفاء المنهج الأصولي بمتطلبات الواقع الجديد، الذي ارتبطت مشكلاته الكبرى بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٥- الافتقار إلى أنموذج يؤكد جدية الدعوة إلى التجديد:

إن دعاة التجديد لم يقدموا أنموذجًا عمليًا يؤكد جدية دعواهم. مما حمل الاتجاه المتحفظ على وصفها بالغموض والتعميم. يقول محمد سعيد بسطامي: «وحتى لا يضيع الفكر في متاهات من التعميمات، فإن الخطوة الأولى لتلمس الحقيقة في هذا الموضوع الخطير، تبدأ بتحديد المقصود بالاجتهاد في أصول الفقه... فإذا كان المقصود هو استحداث قواعد جديدة لم تكن معروفة من قبل، فأين هذه القواعد الجديدة المستحدثة؟ فبدلًا من إثارة الضجيج وضرب الطبول عن إمكان الاجتهاد أو عدم إمكانه، فمن كانت عنده قواعد جديدة فليأت بها، وليطلع العالم عليها، وحينئذ فقط نتحقق إن كانت هي بحق قواعد علمية، تقوم على الدليل والبرهان، أم أنها محض تخرصات وأهواء شخصية. وفيما أعلم لا أحد قدم قواعد جديدة...»[1].

٦- عدم وجود حوار علمي بشأن قضية التجديد:

تعد الدعوة إلى تجديد علم الأصول قضية بالغة الدقة والحساسية: لتعلقها بالمنهج الأم عند العلماء المسلمين. ومن ثم فلا بد من إنضاجها بالحوار العلمي الجاد، للخروج بموقف موضوعي من الدعوة إلى تجديد أصول الفقه. لكن هذا لم يتحقق - فيما أعلم - رغم أن الدعوة إلى التجديد قد طرحت منذ ما يربو عن ربع قرن. وهي مدة كافية لإحداث نقلة نوعية في أي علم، لو شحذت العزائم والهمم.

---

(١) مفهوم تجديد الدين، ص ٢٤١.

المبحث الثاني: أسس التجديد وضوابطه

استقطبت إشكالية التجديد في أصول الفقه اهتمام بعض العلماء والمفكرين، وقد برزت عدة دعوات تجديدية تتطلب دراسة وتقويمًا؛ للتعرف على مدى جدواها في إحداث التطوير المنشود. ولكي تكتسب قضية التجديد في علم الأصول مصدر الشرعية وسلامة المنهجية، فترتفع -بذلك- الشبهات التي تحوم حولها، يتعين وضع أسس وضوابط لعملية التجديد، تكون معيارًا يحتكم إليه في قبول الدعوات العلمية الجادة، ورفض الدعاوى السقيمة المتهافتة.

المطلب الأول: أسس التجديد

هي الشروط التي يجب أن تتحقق في صاحب الدعوة التجديدية. وتتمثل فيما يأتي:

أولا: التحيز للإسلام

المقصود بالتحيز هنا: «وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية، والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معها التخلص منها»[(١)]. وقد أثبتت الدراسات أن لجميع العلوم تحيزاتها، إلا أن درجة التحيز تختلف قوة وضعفًا من ميدان لآخر، ومن علم لآخر، بمقدار ارتباطه بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. ومن ثم فإن التحيز عادة ما يكون أقوى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأقل في العلوم البحتة[(٢)]. وينشأ التحيز -أساسًا- من العقيدة التي تعبر عن وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة. كما يساعد في إنشائه المصالح والتجربة التاريخية، والتوجهات الواقعية أو خليط من هذا كله[(٣)].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (القاهرة ١٩-٢١ فبراير١٩٩٢م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م)، جـ ١، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٢٠.

(٣) علي جمعة، «كلمة في التحيز»، المرجع نفسه، جـ ١، ص ٧٥.

وبمـا أن أصول الفقه إبداع إسـلامي خالص، فلا بـد أن ينطلق كل صاحب دعوة تجديدية من موقف تحيزه للإسلام. وهذا يعني التجرد التام من أي مقررات أجنبية سـابقة، خاصـة إذا كانـت صـادرة عن توجهـات عقدية أو فلسـفية عرفـت بعدائها للإسـلام؛ لأن التلبس بشـيء مما ذكر، يبعد عن الموضوعية، ويوقع في دائرة التبعية والتقليـد، وينفي عن الدعوى صفـة العلمية. ومما يؤكد ضرورة التزام موقف التحيز للإسـلام، فشل المحاولات الاستشراقية - قديمًا وحديثًا - في تقويم الفكر الأصولي، وتقديم البدائل المناسـبة، بسـبب تحيزها لأنسـاقها الفكرية(1). وقد أشار إلى ذلك عبد المجيد الصغير في قوله: «وإذا كان الخطاب الاستشراقي سباقًا إلى إعادة تقويم الفكـر الفقهـي والأصولي، فإن الطروحـات الأيديولوجية المعلنـة أو المضمرة العالقة بذلك الخطاب، لم تكن لتسـمح له باسـتيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده، اعتبارًا لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن (١٩م) وتكيف هذه المناهج مع أيديولوجية غزو الشـرق المريض، واعتبارًا كذلـك لتهافت الفكر الاستشـراقي المعاصـر على ذلك الزخم مـن المناهج المحدثة، والتي لم تثبت نجاعتها في محيطها الأوربي، فضلًا عن انطباقها على سائر التجارب الإنسـانية الأخـرى... ولا نعـدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسـات الاستشـراقية المعاصـرة، رغم موضوعيتهـا الظاهرة، يبعد الواقف عليها عن صلب المشـاكل المراد بحثها ويفوت عليه فرصة الاتصال المباشـر بالموضـوع في أبعاده وحيثياته، فضلًا عن كونه يشغله إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة، أو بمشاكل زائفة من قبل اللهث وراء الأصول غير الإسلامية لكل أصناف التفكير الإسلامي...»(2)

كما أن محمود شـاكر في معرض حديثه عن أسـباب نفي صفـة العلمية عن كتب المستشـرقين، يقـول: «والنازلون في ميـدان المنهج، من الكُتّـاب والعلماء، في كل لغة، وفي كل أمـة، وفي كل ملـة، وفي كل ثقافة، لهم شـروط محكمة لا يمكن إغفالها ألبتة، فهـي أركان لا يقـوم بنـاء إلا عليها، ولا يمكن أن يسـمى كاتبًا، أو عالمًـا، أو باحثًا

(١) انظر: جمال سلطان، الغارة على التراث الإسـلامي، ط١ (القاهرة: مكتبة السـنة، د.ت)، ص ٧٦.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ١٩- ٢٠.

إلا مـن حـاز أكبر قدر من هذه الشـروط ضربـة لازب. ولم توجد علـى الأرض أمة واحـدة سمحـت لأحد أن ينزل ميدان ما قبل المنهـج، وميدان المنهج في أي علم كان أو فـن إلا وهـو مطيـق للنـزول فيه بحقه، فـإذا اجترأ مجترئ، عار من الشـروط، وفعـل. نفـي وطرد طردًا، وأبوا من أن يعدوه في الكتـاب كاتبًا أو في العلماء عالـمًا أو في الباحثين باحثًا، وألقي عمله كله في سلة المهملات -كما يقولون- وجماع الشروط كلها في هذا الشأن منوطة بثلاثة أمور: لغته التي نشأ فيها صغيرًا، وثقافة أمته التي ينتمـي إليهـا وارتضع لبانها يافعًـا، وأهوائه التي يملك ضبطهـا أو لا يملكه بعد أن استوى رجلًا مبينًا عن نفسه»[1].

ثانيًا: الإيمان بفكرة التجديد

تكتسب الدعوة التجديدية مصداقيتها وفاعليتها من الإيمان بها، على نحو يجعل مـن عملية التجديد ضـرورة دينية وعلمية. ويكون ذلك بأن يسـتحضر حامل الدعوة التجديديـة أن مـا يقوم به واجب شـرعي، يفرضه عليه التزامه بالمشـروع الحضاري الإسـلامي، الرامي إلى التمكين لدين الله في الأرض. ومما يسـاعد على تحقيق هذه المهمة، حسـن التفقه الذي لا يتأتى إلا بتطوير البحث في علوم الشـرع، ومنها أصول الفقه، بما يكفل استيعاب التشريع الإسلامي لمختلف المستجدات، ويضمن استمرارية إسلامية الحياة وربانيتها عن طريق الاجتهاد.

إن واجب الوقت يفرض إعادة النظر في أصول الفقه، وتطويره بما يناسـب عملية الاستنباط الفقهي، في عصرنا الذي شهد تحولات عميقة على مستوى الوقائع المادية، والمناهـج الفكريـة والعلميـة. ولكي يسـتعيد العقـل الأصولي دوره، عليه أن يسـتأنف مسـيرة أسـلافه؛ لأن العلم حلقات متواصلة، ومسـئولية كل جيل أن يحسـن استثمار العلم الموروث، وأن يجتهد في تنميته.

وأرى أن الإيمـان بفكـرة التجديـد -وفق المعنى المشـار- يعد علامـة فارقة بين الدعـوات الهادفة إلى التمكـين لدين الله، والدعاوى الهدامة الرامية إلى التفلت من أحكام الشـرع. يقول سـعيد النورسـي: «إن وجود إرادة الاجتهاد، والرغبة في التوسع

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ط١ (عمان: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م)، ص ٦٧-٦٨.

في الديـن عنـد الذين يدورون في فلك الإسـلام، ويأتون إليه من بـاب التقوى والورع الكاملين، ومن طريق الامتثال بالضرورات الدينية، فهو دليل الكمال والتكامل. وخير شـاهد عليه طريق السـلف الصالح. أمـا التطلع إلى الاجتهاد والرغبة في التوسـع في الدين إن كان ناشـئًا لدى الذين تركوا الضرورات الدينية، واسـتحبوا الحياة الدنيا، وتلوثوا بالفلسفة المادية، فهو وسيلة إلى تخريب الوجود الإسلامي، وحل ربقة الإسلام من الأعناق»[1].

ثالثًا: الأهلية العلمية

تتحقق الأهلية العلمية في صاحب الدعوة التجديدية، باستجماعه الشروط الآتية:

١- فهم واستيعاب التراث الأصولي

تمثـل الثـروة الأصولية التي بين أيدينا خلاصة ما أنتجتـه قرائح علمائنا في هذا المجال. وإيمانًا بمبدأ الوراثة الحضارية، فإن كل دعوة تجديدية لا بد أن تتخذ التراث الأصولـي قاعـدة انطلاقها. وهذا يتطلـب الإحاطة التامة بالعلم محـل التجديد من خـلال مصـادره، بكيفية تجعل القائـم بالتجديد مدركًا لخريطـة العلم بكل حقائقها ودقائقها، عارفًا بمزايا العلم، متبينًا لمظاهر القصور التي اعترته وأسبابها.

وهذا - لعمري - ليس بالأمر اليسير؛ لأن فهم التراث الأصولي واستيعابه، لا يحصل إلا لمن امتلك أدواته. وقد أورد الغزالي كلامًا نفيسًا، ذكر فيه جملة من الشروط يجب أن يسـتجمعها الدارس لكتابه: «شـفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل». وهو كلام يصدق على أكثر المصادر الأصولية، حيث يقول: «وأنا أنبهك أيها المسترشد علـى شـاكلة الصواب، قبـل أن أخوض بـك في غمرة الكتـاب، وأقـدم إليك نصيحة مشـوبة بخشـونة، فلا يزرينك عنها مرارة مذاقها، وخشـونة ملمسـها، فنصيحة في تخشـين خير مـن خديعة في لين. وهـي أن هذا الكتاب لن يسـمح بمضمون أسـراره على مطالع، ولن يجود بمخزون أعواده على مراجع، إلا بعد اسـتجماع شـرائط أربع:

الشـريطة الأولى: كمـال آلـة الدرك، مـن وفور العقـل، وصفاء الذهـن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفطنة.

---

(١) الاجتهـاد في العصر الحاضر، ترجمة: إحسـان قاسـم الصالحي، (بغـداد: مطبعة الخلود، ١٩٨٧م)، ص١٢.

الشـريطة الثانيـة: اسـتكداد الفهـم، والاقتراح علـى القريحة، واسـتثمار العقل بتحديـق بصيرته إلى صواب الغوامض، بطـول التأمل، وإمعان النظر، والمواظبة على المراجعـة، والمثابـرة على المطالعة، والاسـتعانة بالخلوة، وفراغ البـال، والاعتزال عن مزدحم الأشـغال. فأما من سـولت له نفسـه درك البغية بمجرد المشـامة والمطالعة معتلًا بالنظر الأول والخاطر السابق والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون.

الشـريطة الثالثة: الانفكاك عن داعية العنـاد، وضراوة الاعتياد، وحلاوة المألوف مـن الاعتقـاد، فالضـراوة بالعادة مخيلة البلادة، والشـغف بالعناد مجلبة الفسـاد، والجمود على تقليد الاعتقاد مدفعة الرشـاد، فمن ألف فنًّا علمًا كان أو ظنًّا نفر عن نقيضـه طبعـه، وتجافى عنه سمعه، فلا يزيدك دعـاؤه إلا فرارًا أو نفارًا، ولا يفيدك ترغيبه إلا إصرارًا واستكبارًا.

الشريطة الرابعة: أن يكون التعريج على هذا الكتاب مسبوقًا بالارتياض بمجاري كلام الفقهـاء في مناظراتهم، ومراقي نظرهـم في مباحثاتهم، محيطًا بجليات كلام الأصوليـين، محتويًـا على أطـراف هذا العلم، خبـيرًا بمنهاج الحجـاج، كثير الدربة والمران بمصنفات أهل الزمان»[1].

ومن الملاحظ أن الإحاطة بالعلم والارتياض في مباشـرته، يسـهم إلى حد كبير في إثارة الأسئلة المحركة لسكون العلم، كما أنها تجعل المجدد أكثر تأنيًا في إصدار أحكامه.

٢- معرفة المناهج الحديثة لدراسة الواقع الإنساني:

إن التطبيق الصحيح للحكم الشـرعي، لا يتم إلا بالمعرفة الشاملة والدقيقة للواقع المـراد تنزيـل الحكم عليـه. وقد تنبـه العلماء - قديمًـا - إلى أهميـة إدراك الواقع بالنسـبة لعملية الاسـتنباط الفقهـي، وتطبيق الأحكام الشـرعية. يقـول ابن القيم: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما:

(١) شـفاء الغليل في بيان الشـبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، ط١ (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، ص ٤.

فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط حكم حقيقة ما وقع، بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا»[1].

وفي عصرنا الحاضر شهدت المناهج الخاصة بفهم الواقع الإنساني تطورًا كبيرًا لدى الغرب. واستأثرت بدراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية، الأمر الذي يتطلب من الأصولي المجدد، التعرف على هذه المناهج الحديثة، بنظرة الناقد المستفيد - لا المقلد المستعير - القادر على تكييفها وفق النسق الإسلامي.

٣- الملكة الأصولية:

إن تجديد العلوم بإحداث نقلات نوعية فيها، إنما يكون نتيجة حصول الملكة التي تؤهل أصحابها إلى بلوغ درجة الرسوخ في العلم. يقول ابن خلدون: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلًا»[2].

وبمراعاة الفرق بين علم الأصول وعلم الفقه، من حيث الطبيعة والموضوع والغاية، وما يترتب على ذلك من الاختلاف بين وظيفة كل من الأصولي والفقيه، فإني أرى أهمية بيان حقيقة الملكة الأصولية التي تؤهل المجدد للعطاء والإبداع في علمه. إنها في نظري مجموعة من الصفات والقدرات التي يمكن تحديدها في الآتي:

أ- فقه النفس:

المراد به: «صفة في النفس جبلية تحقق لصاحبها شدة الفهم لمقاصد الكلام»[3]. وقد نبه ابن الصلاح على أهميتها في تصوير المسائل ونقل أحكامها، حيث يقول:

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م) جـ١، ص٨٧-٨٨.

(٢) المقدمة، ص ٣٧٥.

(٣) المحلى، شرح جمع الجوامع، ط٢ (القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، جـ٢، ص ٣٨٢.

«تصوير المسائل على وجهها، ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصويرها، جلياتها وخفياتها، لا يقوم به إلا فقيه النفس ذو حظ من الفقه»[1]. ومعنى كون الأصولي المجدد فقيه النفس: أن يتميز بالذكاء وحضور البديهة، مما يمكنه من الفهم الجيد للمسائل، وتعيين المراد بدقة، مع القدرة على التعبير عنه.

ب- العقلية النقدية:

إن الأصولي المجدد لا بد أن يتميز بعقلية نقدية تمكنه من التقويم والمراجعة؛ لبيان صحيح الآراء وكشف سقيمها. وهذه العقلية النقدية هي التي مكنت العلماء المسلمين من التميز والإبداع في مختلف حقول المعرفة. يقول ابن الهيثم: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل صائب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يعلمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان... والواجب على الناظر إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصمًا لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وجميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضًا عند خصامه، فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه، فإنه إن سلك هذه الطريقة انكشف له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبهة»[2].

ج- القدرة على التحليل والتركيب:

إن إدراك الحقيقة والوصول إلى نتائج علمية سليمة، لا يكفي فيه الوقوف عند التصوير الكلي للقضايا محل البحث، بل لا بد من امتلاك القدرة على التحليل والتركيب. وتظهر هذه العملية لدى الأصولي في مهارة تفكيك العبارة الأصولية، وفهم مضمون الأقوال والمذاهب التي تضمنتها المسائل، واكتشاف العلاقة بين مبحث وآخر، أو بين علم الأصول ومصادر استمداده. وتتضح فائدة هذه المهارة في صور منها:

---

(١) أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر، ط١ (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ١٠٠.

(٢) انظر: الشكوك على بطليموس، تحقيق، عبد الحميد صبري، ونبيل الشهابي، د.ط (القاهرة: دار الكتاب، ١٩٧١م)، ص ٢.

١- تحقيق المسائل الأصولية.

٢- تقرير مذهب أو قول معين.

٣- تحرير محل النزاع عند تعدد الأقوال، مما يزيل الكثير من الخلافات الصورية.

٤- بيان منشأ الاختلاف بين العلماء عن طريق تجذير المسائل.

د- القدرة على التقعيد:

إن طبيعة علم الأصول المنهجية، تجعل من المهام الأساسية التي ينبغي أن يضطلع بها الأصولي المجدد، مواصلة جهود العلماء في مجال التقعيد الأصولي، الذي يعد عملًا علميًّا يتطلب جملة من الأمور:

١- استقراء المعاني المطردة في نصوص الكتاب والسنة.

٢- استقراء الأحكام الاجتهادية، بقصد بناء الأصول على الفروع.

٣- التجريد وإحكام الصياغة[١].

هـ- القدرة على التخيل المبدع:

الإبداع اصطلاحًا: «قدرة ذهنية تدفع الفرد إلى السعي والبحث عن الجديد»[٢]. وعادة ماتقود العملية الإبداعية إلى ابتكار حلول جديدة للأدوات أو الأفكار أو المناهج المكونة للمشكلة القائمة[٣]. وهذا ما يطلق عليه في البحوث العلمية: «الإضافة الجديدة» التي تعد من أهم مقومات نجاح البحث وتميزه. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «إذا لم يتحقق للبحث عنصر الجدة والابتكار بأي شكل من الأشكال، فهو في الواقع ونفس الأمر إعادة لما قرره السابقون»[٤]. وقد أكد بعض الباحثين على

---

(١) انظر: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٧٢ - ٨٦.

(٢) محمد عبد الغني حسن، مهارات التفكير الابتكاري، ط٢ (القاهرة: مركز تطوير الأداء والتنمية، ١٩٩٧م)، ص ٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٤) منهج البحث في الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه، ط١ (مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٧٦.

ضرورة ارتباط مفهوم التجديد بالإبداع؛ مما يسمح للمنظومة الفكرية أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على إنتاج المعاني الجديدة [1].

وإدراكًا لأهمية قوة التخيل في مساعدة الإنسان على حل مشكلاته، فقد ركزت الدراسات النفسية الحديثة على تنمية هذه القوة لدى الإنسان وصقلها، للوصول إلى الخيال الخلاق المبدع. كما استفادت بعض العلوم من نتائج هذه الدراسات في تدريب الساسة وأصحاب اتخاذ القرار[2].

وعليه، فإن من الأهمية بمكان أن يختص الأصولي المجدد بقوة تخيل تمكنه من الإبداع أو توليد الغرائب، مثلما عبر عنه ابن برهان في قوله: «لا ينعقد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد خلافًا لطائفة. وعمدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا اجتمعوا على مسألة كان انفراد الواحد عنهم يقضي ضعفًا في رأيه. قلنا: ليس بصحيح، إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأيًا ظاهرًا تبتدر إليه الأفهام. وما ذهب إليه الواحد أدق وأعوص. وقد يتفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر. ولهذا يكون في كل عصر متقدم في العلم، يفرع المسائل ويولد الغرائب»[3].

المطلب الثاني: ضوابط التجديد

هي الشروط التي ينبغي أن تتحقق في الدعوة التجديدية، وتتمثل فيما يأتي:

أولًا: الأصالة

لكي يكون نتاج الدعوة التجديدية إسلاميًّا، ينبغي أن تتصف بأصالة منطلقها ومنهجها. وأعني بأصالة المنطلق: أن يكون التراث الأصولي محورًا أساسيًّا في العملية التجديدية. وهذا لا يتأتى إلا بالاستيعاب التام لأصول الفقه من مصادره المعتمدة التي حوت ثروة علمية، تقتضي الحكمة البناء عليها واستكمال حلقاتها. أما أصالة المنهج فالمراد بها: استبعاد التطبيق الآلي للمناهج والنظريات والمفاهيم الغربية،

---

(١) انظر: برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي»، ص ٣٢٧.

(٢) انظر: حسن عباس زكي، تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، ط١ (القاهرة: دار النهار، ١٩٩٩م)، ص٦٣. علي جمعة، آليات الاجتهاد، ص١٤٠.

(٣) انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٦٩.

في تقويم التراث الأصولي، أو محاولة تجديد مضمونه؛ لأن إعمالها سيفضي حتمًا إلى إفراغ الدعوة التجديدية من مضمونها الإسلامي.

يقول طه عبد الرحمن: «غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح. أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها؟»[(1)].

ثانيًا: الالتزام بمجال التجديد

بلغ أصول الفقه مرحلة النضج والاكتمال مع بداية القرن (٥هـ)، وظهر كعلم واضح الأركان محدد المحتوى[(2)]. ولما كان الأصل في هذا العلم - باعتباره منهجًا ومعيارًا يحتكم إليه - الثبات والاستقرار؛ ضمانًا لسلامة الاجتهاد من الأهواء وتحكم الأشخاص. فهل يعني ذلك بقاءه بمنأى عن أي تطوير مهما تطاول الزمن، وتغيرت الأحوال؟ إن الإجابة مرتبطة بتحديد مجال التجديد في هذا العلم، الذي يمكن التمييز فيه بين دائرتين أساسيتين؛ وذلك بالنظر في محتوى العلم، والغاية من وضعه، والفائدة من دراسته.

الدائرة الأولى: تتضمن أمورًا جوهرية يجب المحافظة عليها، وتتمثل في أركان العلم ومصطلحاته.

١- المحافظة على أركان العلم المستخلصة من تعريفه عند مدرسة الرازي، والمتمثلة في: الأدلة، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. إن هذه الأركان -

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٠.

(٢) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ١٦٨.

وما يندرج تحتها من تفصيلات - تشكل بناء معرفيًّا، هو ثمرة جهود عقلية بالغة الدقة والإحكام. ومن ثم فلا بد من المحافظة عليه.

ومما يجب التأكيد عليه عدم المساس بالمرجعية العليا في الإسلام بمصدريها الأساسيين: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والالتزام بضوابط فهمهما. وعليه، فإن أي دعوة تجديدية تهدف إلى استبعاد هذه المرجعية سيكون مصيرها الإهمال. يقول جمال سلطان: «القرآن والسنة هما مرجعية كل نشاط فكري تجديدي في الإسلام. وكل جهد يزعم التجديد، وهو يمارس عملية إسقاط النص أو تجاوزه، فهو فكر منحرف لا ينسب إلى الجهد التجديدي وفق المنهج الإسلامي وشروطه؛ وذلك أن الدين هو دين الله، فهو سبحانه واضعه وضابطه ومحدده. والطريق الوحيد لمعرفة دين الله هو الوحي المنزل على رسوله، فإذا أسقطت النص أو تجاوزته، فأنت في الحقيقة تتجاوز جزءًا من الدين مهما تكن مبررات هذا الفعل»[(١)].

كما أنه لا يستقيم تصنيف الكتاب والسنة ضمن التراث الفكري القابل للفحص والاختبار، ومن ثم الانتقاء والإلغاء باسم التجديد. يقول محيي الدين عطية: «مصطلح التراث لا يضم في سلة واحدة مصدرًا كالوحي الإلهي إلى مفاهيم الشارحين، واجتهاداتهم، ورؤاهم، وأفكارهم. والذين يعنون بالتراث كل ما ورثناه من أسلافنا، بما في ذلك القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، إنما يضعون أنفسهم موضع الشبهة في أنهم يسعون إلى إنكار ونزع صفة الوحي الإلهي عنهما، ومن ثم إخضاعهما للتطوير والتبديل بتغير الزمان والمكان»[(٢)].

٢- المحافظة على المصطلح الأصولي: انطلاقًا من أن لكل علم مصطلحاته التي يستقل أهله بوضعها وفق شروط محددة. فإن أي محاولة تجديدية تهدف إلى تيسير أصول الفقه بوضع مصطلحات جديدة أو استعارة مصطلحات علوم أخرى، لا بد أن تحافظ على المصطلح الأصولي الموضوع بإزاء المعنى،

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٦.

(٢) «نحو منهج للتعامل مع التراث»، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٤ (صيف العام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م): ص ١٥٩.

كالإجمـاع، والقياس، والمصلحة، والعلـم، وغيرها؛ لأن التغيير في هذه الحالة سـيؤدي إلى هدم أركان العلم وتمييع مفاهيمه. وقد نبه علي جمعة إلى هذه المجازفة في معرض تحليله لمصطلح القياس، حيث يقول: «يتبين لنا كيف صيغ تعريف مصطلح القياس بطريقة تدل على تشـابك العلم في منظومة متكاملة، وكيف تضمن ذلك التعريف أركان القياس، ومذهب المعرف تجاه تلك الأركان وشـروطها، وتميـزه بذلك عن المدارس الأخرى التي تـرى غير ما ذهب إليه صاحـب التعريف، وكل هـذه الهيئة المتكاملة ينبغي أن يسـتحضرها القائلون بالتغيـير، أو التجديـد، أو إعـادة الصياغة، أو التيسـير، أو غـير ذلك، مما نسمعه الآن حول العلوم الشرعية، وأصول الفقه خاصة»[1].

الدائـرة الثانية: تتضمن أمورًا يمكن اسـتكمالها أو تغييرهـا أو حذفها. ومن ثم، فهي التي ستشكل مجال التجديد في أصول الفقه.

وتتلخص الأمور التي يجب حذفها في الآتي:

أ- الاستطراد فيما لا يستفاد منه في عملية الاستنباط الفقهي، كالمسائل الكلامية واللغوية وغيرها.

ب- كثرة التعريفات، والمبالغة في التفريع.

ج- الطريقة الجدلية في عرض المسائل.

أما ما يجوز تغييره، فيشمل الناحيتين الآتيتين:

أ- الجانب التنظيمي في العلم (إعادة الصياغة - التبويب).

ب- الجانب المتعلق بالعملية التعليمية.

وبالنسبة لما ينبغي استكماله، فيتلخص في النواحي الآتية:

---

(١) انظر: المصطلح الأصولي ومشـكلة المفاهيم، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٦٤.

أ- الاهتمام بعمليات التنظير الأصولي.

ب- التوسع في دراسة آليات الاجتهاد، والتدريب عليها.

ج- تطوير الدراسات المقاصدية وتطبيقاتها.

د- رصد الاستقراء الذي أنتج القواعد الأصولية.

هـ- الترجيح في المسائل المختلف فيها، خاصة أن هناك خلافات لا بد أن تنتهي. ومن أمثلة ذلك مذهب الإسفرائيني في حجية الرؤيا، ومذهب الأبهري في أن أمر السنة للندب.

الباب الثاني
التجديد من حيث الشكل

الفصل الأول : تجديد الأسلوب وطريقة العرض

الفصل الثاني : إعادة قراءة التراث الأصولي

الفصل الثالث : التجديد من خلال مسألة أو مبحث

الفصل الرابع : تجديد منهج تطبيق الشريعة

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

المبحث الأول: المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي

يتمحـور مفهـوم التجديد في أصول الفقه -لدى كثير مـن المحدثين - حول إحياء مباحث العلم الموروثة؛ وذلك باعتماد منهجية في التأليف تتحاشـى سـلبيات الطريقة التقليديـة، القائمـة علـى عرض العلم من خـلال المتون، وما كتب عليها من شـروح، وتعليقات، وتقريرات. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

بـدأت الدعـوة إلى التجديد وفـق المنهجية الحديثة في التأليـف الأصولي، على يد مدرسـي القضـاء الشـرعي ودار العلوم في مطلع القرن العشـرين. حيـث أكدوا على ضـرورة التحـول عن الطريقة التقليدية التي لم تعد مجدية في الاسـتفادة من أصول الفقه. وهذا بالنظر إلى الكتب الدراسية المتداولة - آنذاك - وما يكتنفها من نقائص وصعوبات، تبعدها عن تحقيق مقاصدها التعليمية[١].

مـن هنا بـادر رواد هذا الاتجاه التجديـدي إلى تقديم الكتـاب التعليمي البديل، فظهرت عدة مؤلفات كانت موجهة -أساسًـا - إلى قضاة أو معلمين، منها: «خلاصة الأصـول» لسـلطان محمد، و«أصول الفقـه» لمحمد الخضري، و«أصـول الفقه» لمحمد إبراهيم، و«علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف، و«أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة، وغيرها.

كما سلك هذا الاتجاه بعض علماء الأزهر، بعد دعوة الشيخ محمد المدني أساتذة كلية الشـريعة إلى التأليف، وعدم الاقتصار على تدريس القديم من المتون والشـروح. ثم اتسعت دائرة الاسـتجابة بصدور قانون (١٠٣لسنة١٩٦١م) المتعلق بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعته. وقد نشطت حركة التأليف وفق المنهجية الحديثة، لتبلغ مداها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشـرين؛ حيث أصبحت الطريقة السـائدة لدى أساتذة كليات الشريعة والحقوق في كتابة المداخل والمذكرات والمحاضرات؛ بهدف

---

(١) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٧٥.

تيسير العلم وتقريبه للدارسين، وتذليل العقبات التي تعترضهم لدى اطلاعهم على مصادره[1].

وبرصد التطور الذي طرأ على صياغة المادة الأصولية، يبدو الفارق كبيرًا بين طريقة الخلف وطريقة السلف التي ظل التأليف الأصولي مصطبغًا بها، إلى كتابات الشيخ محمد بخيت المطيعي في حاشيته على الإسنوي، في حين بدأ التغير في الصياغات مع محمد الخضري، الذي حاول تبسيط المباحث الأصولية في كتابه «أصول الفقه» المقرر - حينذاك - على مدرسة القضاء الشرعي.

وكذا حدث تطور آخر مع مدرسة الحقوقيين، من أمثال: محمد أبي زهرة، وعلي حسب الله، وعبد الوهاب خلاف، ومن بعدهم مثل: زكي الدين شعبان، ومصطفى شبلي وغيرهم. كما ظهر على الجانب الأزهري محمد أبو النور زهير الذي أعاد مرة أخرى - في تجربة فريدة - صياغة شرح الإمام الإسنوي على متن منهاج البيضاوي في أصول الفقه.

وقد رأيت تلمس الفوارق بين ثلاثة كتب تكشف التطور الذي حصل في صياغة المادة الأصولية، وهي: نهاية السول في شرح منهاج الوصول للإسنوي، وأصول الفقه لمحمد أبي النور زهير، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف.

وأساس هذا الاختيار أن الإسنوي ظل كتابه مقررًا دراسيًا في الأزهر حتى يومنا هذا (٢٠٠٥م). كما أن محاولة أبي النور زهير لها دلالتها الخاصة، فضلًا عن أن الكتاب ظل هو الآخر يدرس في الأزهر إلى وفاة صاحبه سنة (١٩٨٥م). أما عبد الوهاب خلاف، فإنه يمثل مدرسة الحقوقيين الشرعيين الذين تعلموا بالمنهج القديم، وعلى الكتب القديمة، وكانت لهم صلة بالتراث الإسلامي، إلا أنهم في نفس الوقت خالطوا أهل القانون، وتعرفوا على النظريات الحديثة، ودرسوا لطلبة لم يكن لعلوم الشريعة المقام الأول في تكوينهم، بل أخذوها باعتبارها علومًا رافدة أو ثانوية. ومن أجل ذلك فإن جمهور الخطاب لهذه الكتب كان مختلفًا.

---

(١) انظر: علي جمعة، قضية التجديد في أصول الفقه، ط١ (القاهرة: دار الهداية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ٣.

إن الناظر في صياغة دليل القياس - مثلًا - يجدها في الكتب الثلاثة كالآتي:

يقول الإسنوي: «الكتاب الرابع في القياس، وهو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. أقول: القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر، يقال: قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسًا وقياسًا إذا قدَّره به، وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلى؛ لتضمنه معنى البناء والحمل، ثم إن التقدير يستدعي التسوية، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة، وبالنظر إلى هذا أعني المساواة، عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس، وقد عرفوه تعريفات كثيرة، والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب، أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه، والمختار عند الإمام وأتباعه ما ذكره المصنف»[1].

ويقول محمد أبو النور زهير: «القياس في اللغة التقدير. يقال: قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، وقست الأرض بالقصبة، قدرتها بها، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضي المساواة بينهما، فالمساواة لازمة للتقدير. وكثيرًا ما يستعمل لفظ القياس في المساواة، فيقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساوى به، ومن هنا نشأ اختلاف العلماء في كون لفظ القياس حقيقة في المعنيين معًا، أو في أحدهما مجازًا في الآخر. فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظي بين التقدير والمساواة، ووجهته في ذلك أن اللفظ قد استعمل فيهما معًا، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وذهب البعض الآخر إلى أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، ووجهته في ذلك أن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزوم، واستعمال اللفظ في لازم المعنى مجاز لا حقيقة، وذهب فريق ثالث إلى أنه مشترك معنوي بين الأمرين، ووجهته في ذلك أن كلا من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل؛ لأن الاشتراك اللفظي يحتاج إلى تعدد في الوضع وتعدد في القرينة؛ لأن كلًّا من المعاني يحتاج إلى قرينة عند إرادته، والأصل عدم التعدد فيهما. والمجاز يحتاج إلى قرينة عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي، والأصل في الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن، وإذا انتفى الاشتراك اللفظي والمجاز تعين الاشتراك المعنوي، وهو أولى منهما؛ لأنه لا يحتاج إلى تعدد في الوضع ولا إلى قرينة. ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى المساواة

---

(١) الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، جـ ٢، ص ٧٩١.

أو التقدير تعدى بالباء كما في الأمثلة السابقة، وإذا استعمل بمعنى البناء والحمل كما هو معروف عند الفقهاء، فإنه يتعدى بعلى، فيقال: النبيذ مقاس على الخمر، أي محمول عليه في الحكم. أما القياس عند الأصوليين فقد اختلفوا في تعريفه تبعًا لاختلافهم في أنه هل هو دليل شرعي كالكتاب والسنة، نظر المجتهد أم لم ينظر، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده؟ فمن ذهب إلى الأول - كالآمدي وابن الحاجب - عرفه بأنه: مساواة فرع لأصل في علة حكمه أو ما يقرب من ذلك. ومن ذهب إلى الثاني - كالباقلاني والإمام الرازي والبيضاوي وغيرهم - عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد، مثل تشبيه فرع بأصل لوجود العلة فيه، أو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما في العلة، أو بذل الجهد في استخراج الحكم»[١].

أما عبد الوهاب خلاف، فيقول: «القياس في اصطلاح الأصوليين: هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص؛ لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم. فإذا دل نص على حكم واقعة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام، ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في علة تحقق علة الحكم فيها، فإنها تسوَّى بواقعة النص في حكمها بناء على تساويهما في علته؛ لأن الحكم يوجد حيث توجد علته.

وهذه أمثلة من الأقيسة الشرعية والوضعية توضح هذا التعريف:

١- شرب الخمر: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو التحريم. الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾(المائدة: ٩٠). لعلة هي الإسكار؛ فكل نبيذ توجد فيه هذه العلة يسوى بالخمر في حكمه ويحرم شربه.

٢- قتل الوارث مورثه: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو منع القاتل من الإرث. الذي دل عليه قوله ﷺ: (لا يرث القاتل)[٢]. لعلة هي أن قتله فيه استعجال

---

(١) أصول الفقه، د.ط (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، ج ٢، ص ٣-٤.

(٢) رواه أحمد في المسند ١/٤٩، والدارمي في سننه ٢/٤٧٤، وابن أبي شيبة في مصنفه ٦/٢٨٠، وعبد الرزاق في مصنفه ٩/٤٠٥، والدارقطني في سننه ٤/١٢٠.

الشيء قبل أوانه فيرد عليه قصده ويعاقب بحرمانه. وقتل الموصى له للموصي توجد فيه هذه العلة، فيقاس بقتل الوارث مورثه، ويمنع القاتل للموصي من استحقاق الموصى به له.

٣- البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو الكراهة. التي دل عليها قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ (الجمعة: ٩). لعلة هي شغله عن الصلاة. و الإجارة، أو الرهن، أو أية معاملة، وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة توجد فيها هذه العلة وهي شغلها عن الصلاة، فتقاس على البيع في حكمه، وتكره وقت النداء.

٤- الورقة الموقع عليها بالإمضاء: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو أنها حجة على الموقع الذي دل عليه نص القانون المدني. لعلة هي أن توقيع الموقع دال على شخصه، والورقة المبصومة بالأصبع توجد فيها هذه العلة فتقاس بالورقة الموقع عليها في حكمها، وتكون حجة على باصمها.

السرقة بين الأصول والفروع وبين الزوجين: لا تجوز محاكمة مرتكبها إلا بناء على طلب المجني عليه في قانون العقوبات، وقيس على السرقة النصب واغتصاب المال بالتهديد، وإصدار شيك بدون رصيد، وجرائم التبديد لعلاقة القرابة والزوجية فيها كلها»[(١)].

وبالتأمل في هذه النصوص الثلاثة، يمكن القول إن الإسنوي يتكلم وكأنه يخاطب عالمين بمراده، دارسين لمثل هذه الصياغة من قبل. في حين أن زهير يشرح المسألة بتفصيل أوسع، ويبين عمقها المسكوت عنه عند الإسنوي. ومن المعلوم أن إبراز المسكوت عنه يعد طريقة تعليمية راقية؛ لأنها تبين للطالب حقائق غائبة عنه، وتجعله أكثر عمقًا في فهمه للنصوص التي يقرؤها. وتزداد أهمية هذه الطريقة إذا لم يدرس الطالب تلك الأمور في علوم أخرى كاللغة، أو المنطق، أو الفقه. وبذلك يكون شرح زهير أكثر ملاءمة ومناسبة للحالة العلمية التي أصبح عليها الطلاب في زماننا هذا.

---

(١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط٨ (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت)، ص ٥٢-٥٣.

أما كلام خلاف، فقد جاء في شكل عرض سريع وسطحي، لم يحاول فيه الوقوف كثيرًا عند المعنى اللغوي بأعماقه الدلالية المختلفة، بل ذهب فورًا إلى تصوير معنى القياس في ذهن القارئ، واستعاض عن العمق الذي نراه مضمنا عند الإسنوي، ومشروحا عند زهير بكثرة الأمثلة التي تناسب جمهور خطابه.

كما لا يخفى أن النصوص الثلاثة، قد اختلفت مع قضية تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين أيضًا. حيث يقول خلاف: «القياس في اصطلاح الأصوليين: هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمهما، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم»[1]. وهذا تعريف إذا ما حوكم بمعيار المنطق لخرج ضعيفًا ركيكًا، إلا أنه مع ذلك، أدى الغرض منه مع الحقوقيين.

أما الإسنوي -وهو يشرح كلام البيضاوي - فيقول: «ثم إن القياس له أربعة أركان، وهي الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة. وقد تضمنها الحد المذكور. فقوله: «إثبات» كالجنس دخل فيه المحدود، وغيره. والقيود التي بعده كالفصل. والمراد بالإثبات هو: القدر المشترك بين العلم، والاعتقاد، والظن، سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه، والقدر المشترك بينهما هو: حكم الذهن بأمر على أمر.

وقوله: «مثل» احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم: فإنه لا يكون قياسًا. وأشار به أيضًا إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل: فإن ذلك مستحيل: بل الثابت مثله. قال الإمام: والمثل تصوره بديهي، أي: لا يحتاج إلى تعريف: فإن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلًا للحار، ومخالفًا للبارد: فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيًّا، لكان الخالي عن ذلك التصور خاليًا عن التصديق.

وقوله: «حكم» هو غير منون، على الإضافة لما بعده، وأشار به إلى الركن الأول، وهو حكم الأصل. والمراد به ههنا: نسبة أمر إلى آخر؛ ليكون شاملًا للشرعي، والعقلي، واللغوي، إيجابًا كان أو سلبًا، فإن القياس يجري في كلها على ما ستعرفه. وقوله: «معلوم» أشار به إلى الركن الثاني، وهو الأصل.

---

(١) أصول الفقه، ص ٥٢.

وقوله: «في معلوم آخر» أشار به إلى الركن الثالث، وهو: الفرع. والمراد بالمعلوم هو: المتصور، فدخل فيه: العلم المصطلح عليه، والاعتقاد، والظن، فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما عبر به، ولم يعبر بالشيء؛ لأن القياس يجري في: الموجود، والمعدوم، سواء كان ممتنعًا، أو ممكنًا، والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعًا اتفاقًا، وكذا إن كان ممكنًا عند الأشاعرة. وإنما رجح التعبير به على التعبير بالأصل والفرع؛ لئلا يقال: تصورهما فرع عن تصور القياس؛ فتعريفه بهما دور.

وقوله: «لاشتراكهما في علة الحكم» أشار به إلى الركن الرابع، وهو: العلة. وسيأتي تعريفها، واحترز بذلك عن: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص، أو إجماع، فإنه لا يكون قياسًا. وقوله: «عند المثبت» ذكره ليتناول: الصحيح والفاسد في نفس الأمر. وعبر بالمثبت وهو: القائس ليعم المجتهد، والمقلد، كما يقع الآن في المناظرات. قال الآمدي: وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل، لا محيص عنه، وهو: أن إثبات الحكم هو نتيجة القياس، فجعله ركنًا في الحد يقتضي توقف القياس عليه وهو دور. وقد يقال: إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدًّا، ونحن لا نسلمه، بل ندعي أنه رسم. وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان»[1].

أما أبو النور زهير، فيقول في شرح كلام الإسنوي: «والمختار عند البيضاوي في تعريفه بما يأتي: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. فالإثبات: معناه إدراك النسبة على جهة الإيجاب، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة، سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفي، وسواء كان على سبيل الجزم أم على سبيل الظن والرجحان، فهو بهذا الإطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد. وإنما كان المراد من الإثبات هذا المعنى؛ لأن القياس يجري في المثبتات والمنفيات، كما أن القياس يكون مظنونًا ومعلومًا، ومثاله في النفي قولنا: الخمر نجس فلا يصلى به كالخنزير، ومثاله في العلم الضرب كالتأفيف بجامع الإيذاء فيكون حرامًا. والإثبات جنس في التعريف يشمل كل إثبات سواء كان إثباتًا لمثل حكم الأصل، وهو ما يعرف بقياس المساواة، أو إثباتًا لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة

(١) نهاية السول، جـ ٢، ص ٧٩٢-٧٩٤.

فيه وهو ما يعرف بقياس العكس. وإضافة الإثبات إلى لفظ «مثل» قيد أول مخرج لقياس العكس، فلا يسمى قياسًا حقيقة. وتسميته قياسًا مجاز.

وقد اختلف العلماء في تصور المثل، فذهب فريق منهم إلى أن تصوره نظري، بمعنى أنه يحتاج إلى نظر وفكر؛ ولهذا عرفه بأنه ما اتحد مع غيره في جنسه أو في نوعه. مثال الأول: الولاية على الصغيرة في النكاح مع الولاية عليها في المال. فإن كلًّا منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية. ومثال الثاني: وجوب القصاص بالمثقل مع وجوبه بالمحدد فإن كلًّا منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب. وذهب فريق آخر إلى أن تصور المثل بديهي، ووجهته في ذلك أنه لو كان تصوره نظريًّا لخلا بعض العقلاء عن تصوره، لأن النظري لا يدرك إلا لأهل النظر والبحث، ولا يتوافر ذلك في كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور، فإذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق، لكن خلو بعض العقلاء عن التصديق بالمثل باطل؛ لأن كل عاقل يصدق بأن الحار مثل للحار، ومخالف للبارد اتفاقًا، فكان كل عاقل متصورًا للمثل وإلا وجد التصديق بدون التصور وهو باطل، فكان تصور المثل بديهيًّا، وإنما زاد البيضاوي في التعريف لفظ: «مثل» لأمرين، أحدهما: أن الحكم الثابت في الفرع ليس عين الحكم الثابت في الأصل، وثانيهما: لإخراج قياس العكس؛ لأن الحكم الثابت به في الفرع نقيض لحكم الأصل لا مثل له.

وقوله: «حكم معلوم» يقرأ لفظ «حكم» غير منون، ويضاف إلى معلوم لأمرين. أحدهما: الدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه؛ لأن إضافة حكم إلى معلوم تشعر بأن معلومًا صفة لموصوف محذوف تقديره شيء، وذلك الشيء المعلوم هو المقيس عليه، ولو قرئ منونًا لضاع هذا المعنى؛ إذ يكون معلوم صفة لحكم فلا يكون في التعريف ما يدل على المقيس عليه، وثانيهما: تصحيح التثنية في قوله بعد ذلك «لاشتراكهما» ضرورة أن الاشتراك في العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثاني لا بين حكم الأصل والفرع، ولوقرئ منونًا لما صحت التثنية؛ لأنه لم يوجد إلا معلوم واحد وهو الفرع فقط.

والمراد من«الحكم» النسبة التامة سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية، وليس المراد به خصوص الحكم الشرعي المعرف بأنه: «خطاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال

المكلفين بالاقتضاء أوالتخيير»؛ لأن القياس عند صاحب التعريف - وهو البيضاوي - لا يختص بالشرعيات، بل يجري في اللغويات والعقليات فيجب أن يكون التعريف شاملًا لكل ذلك.

والمراد من «المعلوم» المتصور سواء كان طرفًا لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة، وليس المراد به ما تعلق به العلم، وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل؛ لأن القياس إنما يفيد الظن، وإفادته للعلم قليلة، فوجب أنه يراد بالمعلوم ما يشمل الجميع. وقوله: «في معلوم آخر» المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو المعروف بالفرع وهو ما ثبت فيه الحكم ثانيًا، وفي ذلك إشارة إلى الركن الثالث من أركان القياس. وإنما عبر البيضاوي عن الأصل والفرع بقوله: «حكم معلوم في معلوم آخر» ولم يقل «حكم شيء في شيء آخر» أو «حكم أصل في فرع» ليكون التعريف شاملًا للقياس في الموجودات والمعدومات، وليكون بعيدًا عن إيهام الدور. وبيان ذلك أن الشيء عند الأشاعرة هو الموجود سواء كان واجبًا أو ممكنًا فلا يصدق على المعدوم أصلًا عندهم. أما المعتزلة، فيقولون: الشيء هو الممكن مطلقًا موجودًا أو معدومًا، فالواجب والمستحيل لا يسمى كل منهما شيئًا عندهم.

فلو عبر البيضاوي بالشيء لخرج المعدوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكنًا أم مستحيلًا فلا يكون القياس شاملًا له، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة فلا يجري فيهما القياس، وبذلك يكون التعريف غير جامع. ولو عبر بالأصل والفرع لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه والفرع معناه المقيس. وحينئذ يقال له: إن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه، فيكون الأصل بعنوان كونه مقيسًا عليه، والفرع بعنوان كونه مقيسًا متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه.

ومقتضى أخذ الأصل والفرع في تعريف القياس أن يكون القياس متوقفًا في تصوره عليهما؛ لأن المعرف تتوقف معرفته على معرفة أجزاء التعريف، وبذلك يكون القياس متوقفًا عليهما وهما متوقفان على القياس، وهذا هو الدور بعينه. وإنما قلنا: إن التعبير بالأصل والفرع يوهم الدور ولا يوجبه؛ لأن الأصل قد يراد به ما يبنى عليه غيره، والفرع قد يراد به ما بني على غيره، وأخذهما في التعريف بهذا المعنى لا يحقق الدور؛ لأن القياس يتوقف عليهما وهما لا يتوقفان عليه لعدم الاشتقاق

منه، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد، وليس في هذا دور. ومن هنا عرف ابن الحاجب والآمدي القياس بأنه: «مساواة فرع لأصل في علة حكمه» ولم يوجب تعريفهما هذا دورًا لما قلناه. غاية الأمر أن أخذهما في التعريف يوهم الدور، ولذلك تجنب البيضاوي هذا الإيهام.

وقوله: «لاشتراكهما في علة» قيد ثانٍ، مخرج لإثبات الحكم في المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الإجماع، فلا يكون ذلك قياسًا... وقوله: «عند المثبت» المراد من المثبت القائس، سواء أكان مجتهدًا مطلقًا كالأئمة الأربعة أم كان مجتهدًا في المذهب مثل أبي يوسف، ومحمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة، وابن القاسم وأشهب من أصحاب مالك، والمزني والبويطي من أصحاب الشافعي. وليس المراد به ما يشمل المقلد؛ لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلمًا، فلا تعلق له بالقياس. وفائدة الإتيان به في التعريف، شمول التعريف للقياس الصحيح، وهو ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه في العلة مع الأصل، باعتبار الواقع ونفس الأمر، أي عند الله تعالى، وللقياس الفاسد، وهو ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط. ووجه الشمول أن الاشتراك في العلة عند الإطلاق ينصرف إلى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر فقط: لأن الحقيقة إنما يتبادر منها عند الإطلاق الفرد الكامل وهو الصحيح دون الفاسد، فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند المثبت، لفهم أن المدار في القياس على الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر، لا باعتبار ما ظهر للمجتهد، وبذلك يكون التعريف قاصرًا على القياس الصحيح، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة. فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت، فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد، فإن وافق ذلك ما عند الله فهو القياس الصحيح، وإن لم يوافقه فهو القياس الفاسد، وبذلك يكون التعريف شاملًا للنوعين، وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد، وأن المصيب واحد وما عداه فخطأ... ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد إذا عرفوا القياس بمثل هذا التعريف، فلا بد لهم من زيادة هذا القيد، وهو «عند المثبت» لأن تركه يقضي بأن القياس لا يتحقق في أي فرد من أفراده ضرورة أن الاشتراك في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر، لا عبرة به عندهم، وإنما المعول عليه الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط»[1].

(١) أصول الفقه، جـ ٢، ص ٤-٨.

إن الناظـر في النصـين يـدرك تمامًا أن محاولة أبي النور زهـير، لم تكن قاصرة على فك عبارة الإسـنوي كما هو شـائع في الحواشـي، بل إنه خاطب الطالب القارئ لكلامه مباشـرة، بتفهيمه لقضايا الأصول المتعلقة بالقياس من خلال هذا التعريف. ولا يـزال الإسـنوي على خطته من طي هـذه المعاني؛ لتعلقها بعلـوم أخرى، ولا يزال زهـير على منهجه في شـرح المعاني، ولو كانت من علـوم أخرى، مع ضرب المثال كلما اقتضى الحال.

المطلب الثاني: النقــد

بنـاء على ما تم عرضه، يمكن اسـتخلاص أهم الصفـات التي أثرت في صياغات الكتب الثلاثة. وذلك على النحو الآتي:

١- اعتماد الإسـنوي على دراسـة الطالب لعلوم أخرى واستحضاره معانيها، مما جعلـه يطوي كثيرًا من المعاني أثناء شـرحه. وعلـى العكس من ذلك أبو النور زهير الذي نشر تلك المعاني بطريقته.

٢- التعمق في الشـرح مع الاهتمام الزائد بالتعريف لدى كل من الإسنوي وزهير، في مقابلة الكلام بعمومية تامة عند خلاف.

٣- قصور الأمثلة عند الإسنوي وزهير، في مقابلة اتساعها عند خلاف.

٤- ازديـاد صعوبـة العبـارة وغموضهـا عند الإسـنوي، والتقليل مـن ذلك بقدر المسـتطاع عند زهير، والالتزام بالعبارة السـهلة الـتي يدركها حتى من أراد مجرد الثقافة الأصولية في عبارة خلاف.

وعلى هذا، يمكن القول إن الطريقة التي سلكها الإسنوي وزهير، تعد أكثر صناعة من تلك التي اتبعها خلاف في هذا الشـأن، وأنها تناسـب المتخصصين. في حين أن ما كتبه خلاف يلبي حاجة تكوين ثقافة أصولية سريعة.

والحاصل أن اعتماد المنهجية الحديثة في التأليف، قد خدم أصول الفقه من حيث الشكل؛ بإعادة عرض مادته في الكتاب المستقل، مثلما هو الشأن بالنسبة لسائر العلوم في ظـل الأنظمة التعليمية الحديثة. الأمر الذي يجعل الطالب المبتدئ أكثر إقبالًا على

دراسة العلم؛ لعدم وجود الحاجز النفسي الذي يحدثه الاتصال المباشر بالمتن، وما كتب عليه من شروح وحواشٍ وتعليقات. كما أن المؤلفات التي سارت في هذا الاتجاه التجديدي، قد ساهمت في تيسير العلم، وتقريبه للدارسين، ومكنت من بناء تصور عام عن جميع مباحثه.

لكن الملاحظ، أنها لم تستطع تكوين ملكة فهم كتب التراث الأصولي، الأمر الذي أوجد قطيعة بين الباحثين ومصادر العلم، وجعلهم يتفهمونها بصورة سطحية أو خاطئة، مما نتج عنه في النهاية ندرة الأصولي المتمكن، الذي تحتاجه عملية التجديد. هذا فضلاً عن أن المبالغة في انتقاص الطريقة التقليدية في التأليف، أوهم أن الحواشي لا فائدة ترجى من دراستها، والأمر خلاف ذلك؛ لأن حسن الاستثمار لهذا النوع من المؤلفات في مناهجنا التعليمية، يمكن أن يحقق نتائج بالغة الأهمية، وهي:

أ- بناء ملكة فهم العلوم، والقدرة على الربط بين مسائلها. وذلك لأن الحواشي تتضمن القواعد الكلية الضابطة للعلوم في مناحيها المختلفة. كما أنها تتناول - أحيانًا - المسألة الواحدة من خلال علوم متنوعة، مما يمكن المتعلم من فهم العلوم عن طريق القواعد، والمبادئ الأساسية المكونة لدوائر العلوم المختلفة، والاستفادة من تقاطعات هذه الدوائر في تجريد كليات العلوم، وبإسقاطها على جزئيات كل فن بحسبه وهو ما عبر عنه السابقون بقولهم: من تمكن في فن تهدى منه إلى سائر الفنون.

ب- المساعدة على استيعاب طرق السلف في تدريس العلوم، واستكناه أساليبهم في التعامل مع مؤلفات سابقيهم، والاطلاع على مسالكهم في النقد، أو التأييد، أو الاجتهاد.

ج- تدريب الطلاب على البحث، والفهم الدقيق للعبارة، مما يجعلهم أكثر قدرة على فهم نصوص القرآن والسنة، بعدما ذهبت الملكة العربية والفصاحة اللسانية السليقية.

د- إيجاد العقلية العلمية الفارقة بين الشيء وسببه، والشيء وأثره، والشيء ومثيله، والشيء وشبيهه، والشيء وباعثه، والشيء وغايته. وذلك أن الحاشية ليست مجرد أداة لنقل المعلومة، بل إنها وسيلة - أيضًا - لفهم العلم، وتربية الملكة اللغوية في إدراك دلالة ألفاظه ومبانيه على عميق مراميه في معانيه(١).

غير أن هذه الصفات الإيجابية، لا تمنع من وجود سلبيات عند الاكتفاء بتدريس الحواشي. لعل أهمها: طول المدة المستغرقة في تكوين الملكة الأصولية. فضلًا عن أنه لا يحصلها من ذلك الطريق إلا طائفة قليلة متميزة، لديها القدرة على الاستيعاب، وربط المعلومات بكيفية معينة. فلا بد إذن من مراعاة استمرار إيجابيات المنهج التقليدي، وتحاشي سلبياته بطريقة مبتكرة.

---

(١) انظر: عبد الحميد حسن، القواعد النحوية: مادتها وطريقتها، د. ط (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢م)، ص ٢٧٥، علي جمعة محمد، مقدمته لحاشية الباجوري على جوهرة التوحيد، ط١ (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص ١٢-١٣.

المبحث الثاني: تقنين أصول الفقه

يرى محمد زكي عبد البر أن العيوب التي شابت الطريقة التقليدية في التأليف الأصولي، قد حالت دون استفادة المحدثين من العلم الموروث، باعتباره أداة للاجتهاد الفقهي. ولتجاوز هذا القصور، سلك الباحث طريقة جديدة لتيسير أصول الفقه وتقريبه للدارسين. حيث تم عرض المادة الأصولية في شكل تقنين، مشابه لما عليه العمل في القانون الوضعي. يقول زكي عبد البر: «وهذا العمل - تقنين أصول الفقه - بالصورة المعهودة في التقنين الوضعي عمل جديد لم يسبق عمله ولا التفكير فيه - فيما نعلم - رغم كثرة ما كتب في أصول الفقه من متون وشروح وتقريرات في كل مذهب، ودراسات ورسائل...»[1]. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يتناول تقنين أصول الفقه مباحث العلم من خلال مواد، ومذكرات إيضاحية. وقد جاءت هذه المحاولة التجديدية وفق الخطة الإجمالية الآتية:

مدخل: عرف بعلم الأصول ومصطلحاته.

الكتاب الأول: تناول الحكم الشرعي وأدلته.

الكتاب الثاني: بحث كيفية تعلق الأحكام بالخطاب، والقواعد الأصولية واللغوية.

الكتاب الثالث: تناول الاجتهاد والتقليد، والأشخاص، والأعيان.

أما المنهجية المتبعة في عملية التقنين، فتتلخص في الآتي:

١- التقديم لكل باب، وفصل بمذكرة إيضاحية تبين موضوعه وترتيبه، وموقف العلماء منه إجمالاً.

٢- عرض تعريفات العلم ومسائله ضمن مواد، صيغت بعبارة مختصرة ودقيقة. وقد اقتصر على الرأي المعتمد في أصول المذهب الحنفي. لكن عند وجود

---

(١) محمد زكي عبد البر، تقنين أصول الفقه، ط١ (القاهرة: دار التراث، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ٩.

الاختلاف يذكر الرأي الغالب، ويشار إلى الرأي الآخر في المذكرة الإيضاحية. أما حال تكافؤ الرأيين، فيدرجان معًا حتى يتسنى لواضع التقنين التشريعي اختيار أحدهما.

٣- تتبع كل مادة بمذكرة إيضاحية، تتضمن الإشارة إلى الأقوال المختلفة في موضوعها.

و تكمن أهمية تقنين أصول الفقه على النحو الذي رسمه الباحث في جملة أمور:

أ- كونه الوسيلة المثلى لتيسير علم الأصول، نظرًا لما توخاه من سهولة عبارة، واقتصار على ما يفيد فقهًا.

ب- توثيق الصلة بين الفقه وأصوله.

ج- كونه مدخلًا ضروريًا لتقنين الفقه الإسلامي؛ حيث يتم استخدامه -عند شرح التقنين- استكمالًا لنقص، أو توضيحًا لغموض، أو رفعًا لتناقض، أو تصحيحًا لخطأ[1].

المطلب الثاني: النقــد

إن الاهتمام بعرض أصول الفقه على النحو الذي جاء به الباحث، يبدو مناسبًا لقضية التقنين الفقهي. والقصد من ذلك هو توفير الأدوات المنهجية اللازمة لإنجاح هذه العملية؛ مما سيتيح تطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

وتظهر فائدة تقنين أصول الفقه في ناحيتين:

١- تقديم تصور واضح لمسائل العلم وقواعده، يتناسب وجمهور الخطاب (قضاة - محامون). وهو أمر يصعب تحقيقه بالأخذ مباشرة من كتب التراث الأصولي.

٢- توثيق الصلة بين الفقه وأصوله؛ مما يساعد على إبراز الجانب التطبيقي لعلم الأصول، وذلك باستخدام قواعده في تفسير مواد التقنين الإسلامي، وفتح المجال أمام الاجتهاد القضائي بأداة منهجية منضبطة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩.

المبحث الثالث: الصياغة التفعيلية لأصول الفقه

قدم عمران نيازي رؤية لتجديد أصول الفقه، تقوم على إعادة صياغته بكيفية تسمح بتفعيله في مجال الفقه والقانون. فيستعيد بذلك وظيفته كمنهج، يمد الفقيه والقانوني بآليات الاجتهاد في استنباط الأحكام وتفسير النصوص. وفيما يلي تحليل لضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن الطريقة التقليدية في عرض أصول الفقه، إضافة إلى قصور منهجية تدريسه، قد أديا إلى عجز دارسي القانون (قضاة - محامون) عن استيعاب علم الأصول والاستفادة منه؛ إذ لم تعرض مباحثه وفق المفاهيم والأساليب التي ألفوها، كما لم تبين لهم كيفية استعماله. ومن أجل استثمار أمثل للعلم الموروث، قدم الباحث جملة من المقترحات تمحورت حول إضافة موضوعات وتقسيمات جديدة، إلى جانب عرض المادة الأصولية من خلال نظريات عامة. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولاً: إضافة موضوعات جديدة إلى علم الأصول

هناك أسئلة جوهرية تطرح على الفكر الأصولي المعاصر، يمكن أن تشكل أجوبتها موضوعات جديدة تضاف إلى أصول الفقه، ومن أمثلة ذلك:

١- ما مفهوم القانون الإسلامي ومجاله؟

٢- ما طبيعة بنية النظام القانوني الإسلامي، ومدى قابليته للتطور؟

٣- كيف كان المتقدمون يستنبطون الحكم من مصادره؟ وكيف ينبغي أن يكون الاستنباط في عصرنا؟

٤- ما المنهجية التي يمكن أن يسلكها القضاة في عصرنا لاستثمار القانون الإسلامي وتطبيقه؟

٥- ما الحقوق الأساسية التي منحها القانون الإسلامي للإنسان؟ وكيف تحقق العدالة طبقًا لهذا القانون[1]؟

---

(١) نيازي، نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الأداء، ط١ (إسلام آباد: مركز البحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٤م)، ص ٣.

ويرى الباحث أن هذه الأسئلة وغيرها من القضايا والإشكالات المطروحة، يمكن أن تمثل محاور نظرية شاملة في أصول الفقه. يقوم بصياغتها أصوليون وفقهاء قانون، انطلاقًا من تحليل الإنتاج المعرفي للمتقدمين واستيعابه، ثم العمل على استثماره وفقًا لمتغيرات العصر ومتطلباته[1].

ثانيًا: وضع تقسيم جديد للحكم الشرعي

اقترح الباحث تقسيمًا جديدًا للحكم الشرعي، يُمكِّن من فهم آلية عمل القانون الإسلامي. وذلك على النحو الآتي:

أ- القواعد الأولية: يمثلها الحكم التكليفي، وتتلخص مهمتها في إنشاء الالتزامات والتكاليف، وترتكز كل قاعدة على أحد الحقوق الأساسية الثلاثة: حق الله، وحق العبد، وحق الدولة.

ب- القواعد الثانوية: يمثلها الحكم الوضعي، والقواعد القانونية المنظمة لكيفية تطبيق القوانين، وآليات تطويرها وتعديلها بمايتلاءم والحاجة الشرعية. ومهمة هذا النوع من القواعد تيسير تطبيق القواعد الأولية [2].

وهذه القواعد تحقق تكاملًا يتجلى في الخطوات الآتية:

١- معرفة الحكم المجرد.

٢- تحديد الحق الذي يتعلق بهذا الحكم.

٣- تنزيل الحكم المجرد على الوقائع الشخصية.

٤- التحقق من وجود السبب الموجب للحكم المراد تطبيقه على واقعة معينة.

٥- التأكد من وجود الشروط اللازمة لتطبيق الحكم.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧- ٥٩.

٦- النظر في عدم وجود الموانع النافية للحكم[١].

وتكمن أهمية التقسيم المقترح في أنه تقسيم باعتبار القانون ذاته. أما التقسيم التقليدي للحكم، فهو باعتبار الأفعال الناتجة عن تطبيق القانون عليها[٢].

ثالثًا: دراسة علم الأصول من خلال نظريات التفسير

اعترض الباحث على دراسة أصول الفقه باعتباره نظرية عامة واحدة؛ لأن من شأن هذا التصور إلغاء التعدد الذي يتسم به علم الأصول؛ من حيث اشتماله على نظريات مختلفة في تفسير النصوص. ولكي نصل إلى فهم صحيح لطبيعة النظرية القانونية للفقه الإسلامي، يحسن عرض أصول الفقه من خلال نظريات تفسير النصوص[٣]. وقد تم تصنيف هذه النظريات ضمن ثلاثة اتجاهات رئيسة:

١- اتجاه نظريات القواعد العامة:

يضم هذا الاتجاه الحنفية والمالكية. وتتلخص خصائص نظرية الحنفية، باعتبارها أحسن من يمثل تلك النظريات، فيما يأتي:

أ- محاولة استخراج المبادئ والقواعد العامة التي تحكم فروعًا فقهية من باب أو أبواب مختلفة. إضافة إلى ما يتعلق بهذه العملية من بحث عن القواعد الفرعية وتحديد للمستثنيات. وبذلك يستطيع الفقيه إلحاق ما يستجد من الوقائع بالقواعد الفقهية المناسبة.

ب- قطعية دلالة العام الذي تبنى على أساسه المبادئ والقواعد العامة.

ج- فتاوى الصحابة وآراؤهم سوابق فقهية ملزمة. ويستند إليها في تقوية القواعد الأولية المستنبطة.

د- رد خبر الآحاد المعارض للعام غير المخصص؛ لأن التناسق التحليلي، وإيجاد قواعد عامة كانا هدفين لمتقدمي الحنفية. مما جعلهم يركزون على متن

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥- ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

الحديث أكثر من سنده، فردوا بذلك أحاديث صحيحة بدا لهم مخالفتها للقواعد العامة.

هـ- الإجماع على قاعدة أولية مستنبطة، يمنحها القطعية[١].

٢- اتجاه نظريات التفسير المحدود:

يمثل هذا الاتجاه الإمام الشافعي، والحنابلة، والظاهرية. وتعد نظرية الشافعي محور اتجاه التفسير المحدود (التفسير اللغوي). وتتلخص ملامحها العامة فيما يأتي:

أ- اعتماد السنة الصحيحة مفسرة للقرآن الكريم، حيث يمكنها تحديد نطاق النص القرآني بتخصيصه، وكذا توسيعه فيما يعرف بالزيادة على النص.

ب- دلالة العام على أفراده ظنية، مما يعني قابليته للتخصيص بظني كخبر الآحاد.

ج- أقوال الصحابة ليست ملزمة للمجتهد، خاصة عند معارضتها لحديث صحيح.

د- وضع معايير لقبول أخبار الآحاد وردها. والتي بموجبها يعرف الحد الأدنى الذي يجعل خبر الآحاد صحيحًا مقبولًا[٢].

٣- اتجاه نظرية المقاصد:

يرى الباحث أن هذه النظرية الجديدة في التفسير، تبلورت على يد الإمام الغزالي. وقد كان وضعها محاولة لتجاوز قصور النظريات السابقة؛ نتيجة إغفالها البعد المقاصدي أو اقتصارها على القياس في نطاقه الضيق. الأمر الذي جعلها عاجزة عن استيعاب مستجدات الحياة. وتتجلى خصائص اتجاه نظرية المقاصد فيما يأتي:

أ- توسيع أضرب القياس، وتطوير القواعد الفقهية؛ وذلك ببنائها على المقاصد العامة للشريعة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥- ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥- ١٧٦.

ب- التعليل بالوصف الملائم (جنس الوصف) الذي يمثل مرتبة أعلى من العلة.

ج- التوسع في تعميم العلة، اهتداء بالحكمة التي تتخذ شكل قاعدة أو مبدأ عام، بشرط اتفاقها مع مقاصد الشريعة، وعدم تعارضها والأحكام الفقهية الأخرى. وهذا بهدف الحد من الاستعمال غير المنضبط للحكمة لاستخراج مثل هذه القواعد[1].

المطلب الثاني: النقد

تمثل هذه الدعوة إلى تجديد أصول الفقه امتدادًا للتوجه الذي ظهر عند بعض القانونيين في الاستفادة من علم الأصول كما مَـرَّ في محاولة محمد زكي عبد البر، وكذا عند عبد الرزاق السنهوري وحشمت أبو ستيت في كتابهما «أصول القانون».

وبالنظر في الاقتراحات التي تضمنتها الدعوة إلى الصياغة التفعيلية للعلم الموروث، يمكن القول إنها أكثر عمقًا وتفصيلًا من سابقاتها، غير أنها لا تزال في نطاق العرض إلا قليلًا ما يرجع إلى المضمون. الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراستها، وإيضاح ما أثارته من أفكار حتى تظهر فائدتها بصورة عملية.

(١) المرجع السابق، ص ٢٢١- ٢٢٢.

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي

المبحث الأول: استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير

تمثـل الدعوة إلى تجديد العلوم الإسـلامية قضية محورية في فكر حسـن حنفي. وفي إطـار هذا المشـروع قام بمحاولة مبتكرة في قراءة أصـول الفقه، من منطلق رؤية فلسـفية «الفينومينولوجيا» أعادت بناء العلم كنظرية في الشـعور. فقد تصور الباحث نفسه -على حد قوله - وكأنه موجود في البيئة العلمية التي ألف فيها الشافعي رسالته، ثم قام بتحليل المادة الأصولية - كما تبدو في شـعوره هو كمفسـر - قبل أن يعبر بها مـن جديد عما عبر به الشـافعي في عصره[1]. وفيمـا يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

انطلاقًا من أن تجديد العلوم يتحقق بإعادة تفسيرها بما يتلاءم وحاجات العصر، فقـد حاول الباحث إعادة بناء أصول الفقه كنظرية في الشـعور: التاريخي، والتأملي، والعملـي. وللتعـرف تفصيلًا على مضمون هـده المحاولة التجديديـة، نتناول الآليات المستخدمة في تفسير العلم، وكيفية إعادة بنائه.

أولًا: آليات التجديد

اسـتخدم الباحث في تجديد المادة الأصولية آليتين أساسـيتين، هما: منهج تحليل التجارب الحية، ومنطق التجديد اللغوي.

١- منهج تحليل التجارب الحية:

يقوم هذا المنهج على اتخاذ الشعور نقطة انطلاق، يتم على أساسها تحليل المادة الأصولية؛ لأن الشـعور -في نظر الباحث - أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حيادًا من الوعي. ويمكن بواسـطته التوصل إلى مسـتوى في التحليل غير مسـبوق. إضافة إلى أن الشـعور يعد وصفًا حقيقيًّا للمعرفة وللوجود معًا، إجابة

(1) Hassen Hanafi. les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension ،Ilm usul al-Fiqh، (Le Caire: 1965) p. xc.

عن السؤال: كيف يحصل الإنسان على معرفة، وكيف يعيش الوجود؟ وبالتأمل في أصول الفقه الموروث، يمكن القول إن الشعور يظهر على مستوى الأدلة، والأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام؛ مما يجعل المنهج الأصولي برمته منهجًا شعوريًا[1].

وفقًا لهذا التصور، فإن نصوص الوحي نشأت إما في الشعور الشامل (الذات الإلهية)، أو في شعور المرسل إليه (الرسول ﷺ)، وهو شعور الإنسان العادي، الذي يطلب المساعدة حين يمر بأزمة، فيأتي الوحي استجابة لندائه. وهذا يعني أن النصوص ليست سوى مجموعة من الحلول لمشكلات الفرد والجماعة في عصر الرسالة. مع ملاحظة أن أغلب تلك الحلول قد تغير - حسب التجربة - بما يتلاءم وطاقة الإنسان على التحمل، كما أن كثيرًا منها ظهر في صورة مقترحات فردية أو جماعية، أيدها الوحي وفرضها لاحقًا، مما يؤكد أنها ليست عطاء منه، بقدر ما هي فرض من الواقع وتأييد من الوحي[2]. أما السنة النبوية، فهي المواقف الإنسانية التي يعمل فيها شعور الرسول ﷺ ويقوم بدور المشرع، مما يدل على أن علاقته بالوحي كانت تقوم أساسًا على الشعور. كما أن اقتداءنا بالرسول ﷺ هو علاقة شعورية[3].

وكذا الإجماع، فإنه يمثل تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة؛ حيث يصدر الحكم نتيجة عمليات شعورية، يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل، كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع كطرف ثانٍ. وأيضًا الاجتهاد، فهو عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي، وعلمه بالتجارب المشتركة السابقة، ورؤيته للواقع بقصد التعرف على كيفية تغييره بحيث يتطابق مع الوحي[4].

وبالنسبة لتحليل الأخبار، فهو في الحقيقة تحليل لشعور الراوي، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي للمأثورات الشفهية. كما أن مناهج النقل التاريخي الخاصة

---

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ط٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م)، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٤- ١١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٥.

بالسند، تقوم أساسًا على مبدأ وجود الراوي ومدى صلته بغيره من الرواة، وما يعيب المتن من زيادة أو نقصان خاضع لذاكرة الراوي، وصحة الرواية مرهونة بتطابق السمع والحفظ والأداء، وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعلم الخارجي. وكذا صحة النقل كلها متوقفة على شعور الراوي وموضوعيته وحياده، التي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وجميعها أحوال لشعور الراوي[١].

أما المبادئ اللغوية، فهي تقوم على تحليل شعور المجتهد، باعتباره شعورًا لغويًّا منطقيًّا. ومن أمثلة ذلك: أن الحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية، وهو بعد شعوري. وأن الظاهر والمؤول يدلان على بعد شعوري يمثل مستويات العمق في التحليل. وكذا العلة وأقسامها المختلفة، فإنها تمثل تحليلات للعمليات المنطقية التي تدور داخل شعور المجتهد[٢].

وبالنسبة للأحكام، فهي الأخرى تكشف عن شعور المكلف، الذي يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية، مثلما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع، القائم على مقاصد الحياة الكلية. وكأن الشارع شعور عام يخاطب شعورًا فرديًا. ومما يؤكد ذلك أن أغلب الأمثلة الفقهية، ليست سوى مواقف إنسانية خالصة، تعبر عن مشكلات الفرد والجماعة. الأمر الذي يمكن القول معه أن الحل الفقهي -في النهاية- هو حل لأزمة شعورية[٣].

٢- منطق التجديد اللغوي:

المراد به: التعبير عن المادة الأصولية القديمة من منظور الثقافة الأوربية المعاصرة. وهذا النوع من التجديد ضروري؛ لأن أي حضارة -في نظر الباحث- عندما تتطور وتتسع معانيها، قد تضيق بلغتها القديمة الخاصة، التي تصبح قاصرة عن إيصال المعاني إلى مختلف الأوساط. مما يتطلب إسقاط اللغة القديمة، ووضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) المرجع السابق، ص١١٣.

(٤) Les méthodes d'exégese. p. xc.

وتمتاز اللغة الجديدة بعدة خصائص، أهمها:

أ- أن تكون لغة عامة؛ يمكن عن طريقها مخاطبة كافة المستويات.

ب-أن تكون لغة مفتوحة؛ قابلة للتغيير على مستوى المفاهيم والمعاني، بحيث تستوعب إضافات وتغييرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة.

ج- أن تكون لغة عقلية؛ حتى يتسنى التعامل بها في إيصال المعنى دون حاجة إلى شرح أو تعليق.

د- أن تكون لغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة؛ حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكًا للمعاني ومرجعًا عند تعارضها.

هـ- أن تكون لغة إنسانية؛ بحيث لا تعبر إلا عن المقولات الإنسانية (العمل- النظر- الظن).

و- أن تكون لغة عربية، لا معربة عن طريق النقل الصوتي للألفاظ الأجنبية، بدعوى قصور اللغة العربية عن توليد مفاهيم حديثة[1].

ويتم تحقيق منطق التجديد اللغوي بإحدى الطرق الآتية:

أ- الانتقال من اللفظ التقليدي إلى اللفظ الجديد: ويكون ذلك بالنسبة لبعض الألفاظ التي ليست معيبة في ذاتها، لكنها لا تعبر عن مضمونها. ومن أمثلة ذلك: أن الإجماع والاجتهاد أصبحا يعبران عن مذاهب فقهية تاريخية محدودة، ويشيران إلى بيئة ثقافية معينة. لذا فمن الأفضل التعبير عن مضمونهما بلفظ «الخبرة بين الذوات» أو «التجربة المشتركة»؛ لأنه لفظ معاصر يثير الوجدان، ويدل على نفس مفهوم اللفظ القديم، مع تحاشي عيوبه[2].

ويرى الباحث أن الانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه لا يحل المشكلة؛ بسبب عجز الألفاظ التقليدية عن التعبير عن المعاني؛ حيث يقول: «فالله

(١) التراث والتجديد، ص ١٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

والخالق يدلان على نفس المفهوم، لكن الانتقال من الله إلى الإنسان الكامل، يعبر عن كل مضمون الله. فكل صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والبصر، والكلام، والإرادة. كلها صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان، وغاياته التي يصبو إليها. فالإنسان الكامل أكثر تعبيرًا عن المضمون من لفظ الله»[1].

ب- الانتقال من المعنى الضمني إلى لفظ جديد: ويتم ذلك عندما يكون اللفظ التقليدي سلبيًّا مطلقًا، ومعيبًا في ذاته، بحيث لا يؤدي وظيفته في التعبير أو الإيصال. فهنا يجب تركه، والتعبير عن معناه الضمني بلفظ آخر جديد أقدر على أداء الوظيفة. ومن أمثلة ذلك: أن لفظي «الأمر والنهي» يدلان على قوانين مفروضة في صيغة «افعل ولا تفعل» مع أن الموضوع هو تحليل الزمان كموطن للفعل ومقام له، ثم تحليل استمرار الفعل بتكراره. وعليه، يتعين البحث عن لفظ جديد يتحاشى المعنى الذي يثيره اللفظ التقليدي والتعبير عن الموضوع نفسه[2].

ج- الانتقال إلى الشيء المشار إليه باللفظ التقليدي إلى لفظ جديد: في هذه الحالة يبدأ اللفظ الجديد من الشيء نفسه، ثم يعبر عنه بلفظ تلقائي. لذا، فإن من التجاوز عد هذا اللفظ جديدًا؛ لأنه ليس له مقابل تقليدي يعادله أو يوازيه. ومن أمثلة ذلك: استعمال لفظ «منهج» للإشارة إلى موضوع التواتر والآحاد، باعتبارهما مناهج للنقل الشفهي، أو لفظ «قطب» للتعبير عن قطبي الشعور العملي الإيجابي (الواجب)، والسلبي (الحرام)، أو لفظ «مستوى» للإشارة إلى الأحكام الخمسة باعتبارها مستويات مختلفة للسلوك[3].

ويترتب على إعمال منطق التجديد اللغوي نتائج مهمة:

أ- إحداث تجديد حقيقي عن طريق استبعاد اللغة التقليدية، والتعبير عن المضمون الموروث بلغة جديدة، تتوافر فيها شروط العصر.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨.

ب- إبـراز الاتجـاه الإنسـاني الذي يمثل صفـة الوحي ومحل قصـده؛ لأن اللغة الجديدة وحدها القادرة على إيصال معاني الحضارة وأبنيتها إلى خارجها.

ج- الانتقـال إلى طـور حضـاري جديد؛ وذلـك بالعثور على المعانـي الكامنة في اللغة التقليدية والأبنية المثالية المشـار إليها، والتعبير عنها بلغة العصر التي تقدمها البيئة الثقافية الحالية[1].

ثانيًا: أصول الفقه كنظرية في الشعور

أعاد الباحث بناء أصول الفقه الموروث كنظرية في الشـعور (التاريخي - التأملي- العملـي). وهذا انطلاقًا من أن الوحي يعد الموضوع الأسـاس لمناهج التفسـير؛ حيث يتلقاه الشعور التفسيري عن طريق وسائل النقل الشفهي أو المكتوب، ثم يفهمه بواسطة المبـادئ اللغويـة، ليحققه أخـيرًا في الواقع من خلال الفعل. ممـا يدل على أن لمناهج التفسير ثلاثة أبعاد (تاريخي - تأملي - عملي). وإيضاحه كالآتي:

أ- الشعور التاريخي: يقصد به شعور الراوي، الذي يضمن صحة نصوص الوحي في التاريخ. ووفقًا لهذا التفسـير، فإن الأخبار ستشـكل صورة ذلك الشـعور، والأدلة المتفق عليها مضمونة، وشروط الراوي والرواية موضوعيته[2].

ب- الشـعور التأملي: المراد به شـعور المجتهد، الذي يتولى فهم نصوص الوحي وتفسيرها؛ حيث تمثل الألفاظ صورة ذلك الشعور، والعلة مضمونة، وشروط المفتي والمستفتي موضوعيته[3].

ج- الشعور العملي: يقصد به شعور المجتهد، الذي تناط به عملية تطبيق الأحكام الشـرعية، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وحركة في التاريخ. وحسـب هذا التفسـير، فإن الفعل سيكون صورة ذلك الشـعور، والقصد مضمونه، وتحقق الوحـي موضوعيتـه، وبتنفيذ مقاصـد الوحي وتحويلهـا إلى مقاصد المكلف،

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

يصبح الفعل الإلهي ممتدًّا في الفعل الإنساني، مما يجعل الوحي نظامًا مثاليًّا لعالم تتحقق فيه خلافة الله في الأرض من خلال المكلف[1].

وتتلخص أهم الأفكار التي بثها الباحث في ثنايا عرضه للمادة الأصولية، فيما يأتي:

١- أن النسخ في القرآن الكريم يدل على وجود الوحي في الزمان، وتغيره تبعا لأهلية وقدرة المكلفين، ورقيهم الفردي والاجتماعي في التاريخ. وإغفال هذه الحقيقة سيؤدي لامحالة إلى الفشل في تنزيل نصوص الوحي على الواقع المعيش[2].

٢- أن الوحي على درجات؛ وحي مباشر من الله تعالى، وهو القرآن الكريم، ووحي تفصيلي من الرسول ﷺ بتوجيه من الله ﷻ، ووحي جماعي من الأمة باعتبارها خليفة الله في الأرض، ووحي فردي من العقل، استنادًا إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة. ويدل الأصلان الأول والثاني على الوحي المكتوب. أما الأصلان الثالث والرابع، فيعبران عن الوحي الحي[3].

٣- أن اختيار أحد معنيي اللفظ المجمل، بالنظر إلى تحقيقه المصلحة؛ يدل على أهمية الواقع وجعله معيارًا لترجيح أحد المعنيين على الآخر مراعاة لمصالح الأمة.

٤- أن التأويل يكشف عن إمكانية تكييف نصوص الوحي بما يتلاءم وظروف الأمة واحتياجاتها[4].

المطلب الثاني: النقـد

إن هذه المحاولة الأكاديمية في قراءة التراث الأصولي، تعد دراسة فريدة في مجالها؛ إذ تم استخدام آليات جديدة في التحليل وتطوير اللغة؛ بقصد التوصل إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٨١.

وبناء على ما تقدم بيانه، فإن هذه الدعوة بصورتها الحالية سوف تؤدي إلى عدة مزالق، منها:

١- التعامل مع الدين الإسلامي باعتباره خصوصية ثقافية، وهو أمر يخالفه فيه جميع المسلمين، حيث إنه ينكر إلهية الوحي، ويجعل فهمه مرتبطا بالشعور التاريخي، إلا أنه مع ذلك يدعو إلى عالمية تلك الخصوصية الثقافية، وبذلك يشبه في طرحه دعوة الحضارة الغربية، ولكن من منظور إسلامي.

٢- إلغاء الثابت والتحرر من مصادر الدين، ويظهر فيما أطلق عليه منطق التجديد اللغوي، ومارسه فعلا، وهذه غاية لاهوت التحرير[1]، الذي دعا إليه اليسار في محاولة لحل مشكلة الدين والواقع، وليس بمستغرب أن نرى الباحث قد أصدر مجلة بعنوان: «اليسار الإسلامي».

والحاصل أن هذه المحاولة التجديدية، التي تبنى فيها الباحث الفكر العميق والتتبع الدقيق، لو تمت مع الإيمان بعقيدة الإسلام، لأفادت كثيرا؛ غوصًا في الحقائق العلمية والتاريخية، واستخراجًا مقاصد العلوم ومحاورها، وما يلزم من كيفية إعادة بنائها أو تطويرها، غير أن ما شابها من اختزال العقيدة، يجعل الاستفادة منها مرهونة بإعادة دراستها تفصيلًا من منطلق إيماني علمي، يحسن استثمار ما يصلح من أفكاره، والاستفادة من بعض التحليلات؛ بهدف التوصل إلى فهم أعمق للتراث الأصولي، وقدرة أكثر فاعلية للبناء عليه.

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د.ط (القاهرة: د.ن، ١٩٩٩م)، جـ ٥، ص ٤٥٤.

المبحث الثاني: استخدام الإبستيمولوجيا الارتقائية في التفسير

تناول حسن عبد الحميد النسق الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) من خلال قراءة جديدة، تكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء النسق الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة؛ وذلك لأن جميع ما كتب حول هذه القضية - قديمًا وحديثًا - قد رد المنهج الفقهي الأصولي برمته إلى قياس الشبه، الذي لا يمثل سوى جانب واحد من الحقيقة في رأي الباحث(1).

ولتصحيح هذا الخطأ الشائع الذي استقر في الأذهان، تعين إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من خلال نموذج تفسيري، يوضح كيفية ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وتطوره. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

لقد استقى الباحث مبادئ نموذجه التفسيري ومفاهيمه الأساسية من الإبستيمولوجيا الارتقائية لـ: «جان بياجيه» والإبستيمولوجيا النقدية لـ: «جاستون باشلار». وللتعرف على هذه المحاولة في التفسير الإبستمولوجي لنشأة النسق الفقهي وتطوره، نتناول بشيء من التفصيل المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي، ثم بيان ما ترتب على هذه العملية من نتائج.

أولًا: المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي

اعتمد في تصميم النموذج التفسيري الارتقائي على بعض مبادئ الإبستيمولوجيا الارتقائية، التي تقوم على تحليل هياكل التفكير المنطقي البسيط عند الأطفال، وتطور مفاهيمهم عن العدد والسببية. مع الأخذ بعين الاعتبار نتائج الأبحاث المتوصل إليها في علم النفس الارتقائي، الذي يبحث في التفسير السببي للآليات

---

(1) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي»، حوليات كلية الآداب، العدد ٨ (جامعة الكويت: ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م): ص ١٥.

العقلية، من خلال تحليل الطريقة التي تكونت بها تلك الآليات في العقل الإنساني، كما استند إلى مفهومي: «التراجع الزمني المعرفي» و«الاستعارة بين العلوم» المقررين في الإبستيمولوجيا التاريخية النقدية.

فوفقًا للإبستيمولوجيا الارتقائية، افترض الباحث أن كل علم يمر بثلاث مراحل أساسية:

١- المرحلة الوصفية: هي مرحلة التراكم المعرفي الأولي الذي ينطلق منه في بناء العلم، حيث يتم تصنيف الظواهر الجزئية داخل فئات فرعية، مما يسهل التعامل معها مستقبلًا. وتقوم عملية التصنيف هذه على وسيلة منهجية هي: قياس الشبه بمعناه الواسع؛ إذ يعتمد على أي وجه من أوجه الشبه بين الأشياء محل التفكير لإيجاد علاقة بينها. وهذا النوع من الاستدلال هو أول ما يستخدمه الأطفال (ما بين ٧- ٨ سنوات)، حينما يدركون أن هناك تشابهًا أساسيا يجمع -مثلًا- بين الأخوات أو الإخوة.

ومما يؤكد قوة التناظر الموجود بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية عند الطفل والمرحلة الأولى من بناء العلم أن المفكرين استطاعوا إثبات صحة ذلك تاريخيًّا؛ حيث إن الملاحظة والتجربة قد حلا محل قياس الشبه في المراحل المبكرة من تطور المجتمع. وقد كان هذا القياس هو الأساس الذي تكونت بموجبه كل النظم الفلسفية والفكرية عند القدماء[1].

٢- المرحلة التجريبية: وتقوم على العملية العقلية المنطقية المتمثلة في الاستقراء، الذي يتم استخدامه بالمعنى الواسع؛ ليشمل إضافة إلى تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أفراد الفئة على الكل، واستخلاص فكرة تمكننا من فهم الإدراكات المتفرقة، وغير الدقيقة التي حصلناها عن الأشياء. والعمل العلمي الأساس في هذه المرحلة هو استنتاج المبادئ العامة المنظمة للظواهر التي تم تصنيفها في المرحلة الأولى. حيث يدرك العلماء أن الفئات الفرعية التي صنفت على أساس من أوجه الشبه المباشر بينها، يمكن أن تندرج في فئة أشمل وأعم، وأن هناك أساسًا أقوى يجمع بين الفئات الفرعية المختلفة ظاهريًّا، من شأنه أن يقدم لها تفسيرًا أكثر علمية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

وقد توصل علم نفس النمو إلى نتائج تتفق مع هذا الافتراض المتعلق بتاريخ العلوم. فالطفل الذي يدرك في سن (ما بين ٧- ٨ سنوات) وجه الشبه بين الإخوة، ووجه الشبه بين الأخوات، يدرك في مرحلة لاحقة (ما بين ٧-١١ سنة) أن العلاقة بين هاتين الفئتين، هي الأخوة على العموم. وكما أن الطفل يحاول في هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية مع بعضها؛ تسهيلًا للتعامل معها، فكذلك الحال في هذه المرحلة من تاريخ العلم[١].

٣- المرحلة الاستنباطية: وفيها تتم الصياغة العلمية لنظرية العلم، وللحد الأدنى من القواعد العامة الكلية التي تسمح بإمكانية الاستدلال الاستنباطي. ويكون العلم في هذه المرحلة ما يسمى في المنطق بـ: «النسق المفتوح» الذي يسمح بالتعديل الجزئي في مسلماته ونتائجه، بناء على متطلبات الواقع. ويمكن القول أن النسق القانوني أيًّا كان، يصل إلى المرحلة الاستنباطية إذا تحقق فيه شرطان أساسيان: أحدهما إمكانية الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية. والثاني بناء نظرية في العلم تحدد بطريقة دقيقة ونهائية مصادر التشريع.

ومن الملاحظ أن التراكم المعرفي الذي حققه تطور العلم خلال المرحلتين:الوصفية والتجريبية. سيؤدي لا محالة إلى تغيير كيفي على مستوى الوسائل العقلية المنهجية في التعامل مع موضوع العلم، وكذا مفاهيمه ومبادئه الأساسية؛ حيث إن الفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس التماثل المباشر الموجود بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي دمجت فيها الفئات الفرعية خلال المرحلة التجريبية -استنادًا إلى مبدأ الاستقراء- تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهومًا عاما يحدد ماهيتها، وقاعدة عقلية تنظم استعمالها.

ويتلخص التغيير الكيفي الذي حدث على مستوى العمليات العقلية المنهجية، في إحلال الاستدلال الاستنباطي محل الاستدلال الاستقرائي؛ حيث إن المفاهيم العامة والمبادئ الكلية التي استطاع العقل الإنساني التوصل إلى صياغتها في علم معين، قد فتحت الطريق أمام استخدام الاستنباط. سواء بوضعها في نسق فكري عام،

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

أو بالانتقال داخل الفئة العامة الواحدة، من الفكرة أو المبدأ إلى الحالات الجزئية الخاصة التي تندرج تحتها. وفي هذه المرحلة لا تلغى العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في المرحلتين السابقتين و تناظر هذه المرحلة من تطور العلم المرحلة الثالثة من تطور التفكير المنطقي عند الطفل (مابين ١١-١٥ سنة) والتي يظهر فيها التفكير الاستدلالي الاستنباطي، دون توقف عند استخدام العمليات العقلية التي اعتمد عليها في مراحل نموه السابقة[١].

وقد أشار الباحث إلى أن النسق الفقهي الإسلامي لم يصل إلى المرحلة الأكسيوماتيكية التي يتم فيها البناء النسقي، القائم على مجموعة من البديهيات. ولذا استبعدها من عناصر النموذج التفسيري؛ لأنها مرحلة لم تبلغها إلا بعض العلوم، كالمنطق، والرياضيات، واللغة[٢]. كما حرص على التأكيد بأن تبني الإبستيمولوجيا الارتقائية في تصميم نموذجه التفسيري، إنما لكونها أفضل رؤية في تفسير المعارف التاريخية تفسيرًا علميًا، نظرًا لما تمتاز به من شمولية وتكامل: فهي تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات الأخرى لنشأة العلم، كالتفسير التاريخي التطوري، والعوامل السوسيولوجية...[٣].

وتظهر أهمية تطبيقها في إعادة بناء المنهج الفقهي من ناحيتين: إحداهما أنها تقيم توازيًا بين مرحلة تطور العلم، ومرحلة تطور العقل الإنساني. مما يدل على أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة الرأسية التطورية، التي يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته للتطور العقلي عند الطفل. الأمر الذي سيمكن من الإجابة عن التساؤلات الإبستمولوجية المتعلقة بأصل فكرة أو مبدأ ما داخل العلم. فإذا عرفنا -مثلًا- المرحلة التي يبدأ فيها الطفل باستخدام فكرة العدد ومبدأ السببية، نستطيع تحديد المرحلة التي توصل فيها أي علم من العلوم إلى استخدام نفس الفكرة. أما الناحية الثانية، فتتمثل في نظرتها الشمولية المتكاملة في المعرفة التي تجعل تاريخ العلم، هو نفسه تاريخ العقل الإنساني، مقسمًا إلى مراحل أساسية وفقًا لمبدأ التطور[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧.

وفيما يتعلق بمفهوم التراجع الزمني المعرفي، فهو يدل على أن تطور تاريخ العلوم باعتباره معرفة نظرية أمر ممكن؛ مما يجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري داخل العلم، عن طريق ربط ماضي المعرفة العلمية بحاضرها؛ وذلك بتواصلنا المستمر بالعلم في آخر مراحل تطوره.

ويترتب على هذا المفهوم نتيجة يصح تعميمها على جميع العلوم مفادها أن تاريخ العلم لايعدو أن يكون واقعًا عرضيًّا متغيرًا؛ مما يجعله يعيد تصحيح نفسه باستمرار؛ لأن مؤرخ العلم مطالب بتغيير مفاهيمه ومناهجه، وفقا لما يتم إنجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه. وعليه، فإن هذا المفهوم سيفتح المجال لقراءة جديدة تهدف إلى إعادة بناء المنهج في علاقته التطورية الارتقائية بالنسق الفقهي الإسلامي، على ضوء بعض الأفكار الحديثة في إبستيمولوجيا العلم وفلسفته[(١)].

أما بالنسبة لمفهوم الاستعارة بين العلوم، فيعني أن أي علم يعتمد في مرحلته التأسيسية على مفاهيم ومناهج علوم سابقة، لإرساء قواعده وصياغة نظريته. وبعد قطع العلم مرحلة كبيرة من تطوره، يصبح من الصعوبة بمكان إدراك وكشف عملية الاستعارة. ولاسبيل إلى فهم تلك المناهج والمفاهيم داخل العلم الجديد إلا بنوع من التحليل النفسي لمكونات العقل الإنساني الذي ساهم في إعدادها.

وأخذًا بمفهوم الاستعارة بين العلوم يمكن تحقيق أمرين: أحدهما تفسير بعض المسائل المنهجية والبنيوية في مختلف مراحل تطور النسق الفقهي الإسلامي. والثاني إبطال الخصوصية المنهجية المدعاة للفكر الفقهي الإسلامي[(٢)].

ثانيًا: تطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على النسق الفقهي الإسلامي

انطلقت المحاولة التفسيرية في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من مسلمتين أساسيتين:

١- فصل النظام الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) عن الدين الإسلامي؛ لاتساق هذه المسلمة مع الفروض الإبستمولوجية الأولية لموضوع البحث.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

ورغم أن جزءًا من القواعد الفقهية يستند مباشرة إلى نصوص صريحة في القرآن أو السنة، إلا أنه قد تم استيعابها في الفقه الإسلامي بطريقة تكاملية، على نحو اكتسبت معه الطابع القانوني الخالص. وحتى القواعد الفقهية المبنية على المصادر النقلية (القرآن، السنة)، وتلك التي استنبطت من المصادر العقلية (إجماع، قياس، استحسان، استصلاح...) فإنها هي الأخرى تكاملت داخل النسق الفقهي الإسلامي.

٢- عدم ارتباط الفروض الأولية (الصريحة أو الضمنية) بأي تيار فكري إسلامي؛ لأن هذه المحاولة تسعى إلى تجاوز جميع الأفكار السابقة حول الموضوع. أما الاستناد إلى بعض مبادئ الإبستيمولوجيا الارتقائية، والإبستيمولوجيا التاريخية؛ فباعثه الاعتقاد الراسخ في صلاحية فروضهما الأولية لإعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، بصورة تسمح بتصحيح أخطاء المفكرين المسلمين على مستوى الفهم أو التصور[(١)].

وبتطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على نشأة النظام الفقهي الإسلامي وتطوره، قسم الفقه الإسلامي إلى ثلاث مراحل:

أ- **المرحلة الوصفية**: استدل على وجودها بعدة صور، أقلها أهمية وصف القرآن الكريم لحياة الأمم السابقة، وقصص الأنبياء والرسل. أما أوضحها دلالة، فهو وجود ظاهرتي الاستعارة من الفقه الجاهلي، وقياس الغائب على الشاهد. فالظاهرة الأولى، يؤكدها اعتماد الفقه الإسلامي في نشأته على استعارة بعض الأحكام الفقهية من العرف القانوني الذي كان سائدًا في شبه الجزيرة العربية، إذ إن مواقف الرسول ﷺ من ذلك تراوحت بين إقرار، وإلغاء، وتعديل. مما يفترض قيام المشرع بإحصاء وصفي لأنواع السلوك التي تندرج تحت شكل أو فئة واحدة ثم الحكم عليها. ومثاله: نوع الزواج الذي أقره الإسلام من بين ضروب النكاح السائدة في الجاهلية، وكذا أشكال الطلاق التي أقرها الإسلام من بين أنواع الطلاق. فبتحليل هذين المثالين، توصل الباحث

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

إلى أن العملية العقلية المنهجية التي أسست جانبًا من المرحلة الوصفية: هي قياس الشبه: باعتباره الوسيلة المنهجية التي توصف بها الأشياء، وتصنف على أساس من التساوي أو التناظر القائم بينها. كما استنتج أن المشرع ما كان ليقر ضربًا معينًا من ضروب الزواج المتعارف عليها في الجاهلية، أو ضروبًا مختلفة من ضروب الطلاق التي كانت تحدد أشكال الفرقة بين الأزواج، دون أن يقوم بحصر جميع أشكال الزواج، وجميع أشكال الطلاق التي كان معمولاً بها، ثم يستبعد ما لا يتسق منها مع مبادئ الدين الجديد.

أما الظاهرة الثانية، فيدل عليها قياس الحالات الجديدة على أخرى ورد فيها حكم من القرآن أو السنة، وهو ما كان يعبر عنه بالاجتهاد. ومن أمثلة قياس الشبه: قياس النبي ﷺ القبلة من الصائم على المضمضة بالماء في عدم إفساد الصوم، وقياسه ﷺ دَيْن الله على دَيْن العباد في وجوب القضاء، واجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في مسألة الردة، وقياسه الزكاة على الصلاة[1].

إن لهذه الأمثلة - في نظر الباحث - أهمية بالغة؛ من حيث إنها تكشف عن جانب أساس من المرحلة الوصفية في تاريخ الفقه الإسلامي. كما أنها توضح عدة أمور:

١- أن المماثلة هي الوسيلة العقلية التي أسست الشق الثاني من المرحلة الوصفية. بمعنى أن قياس الغائب على الشاهد من أحكام الشريعة نفسها، وليس من الفقه الجاهلي.

٢- أن الأمثلة السابق ذكرها، ساهمت مع غيرها في إيجاد الوهم القائل بأن المنهج الفقهي الإسلامي يقوم أولاً وأخيرًا على قياس الشبه.

٣- أن قياس الشبه الذي استخدم في المرحلة الوصفية، قد اتسم بالعمومية والسذاجة؛ لأنه خلا من الجوانب العلمية الدقيقة التي عرفت في النصف الثاني من القرن (٢هـ) خاصة عند الشافعي في الرسالة، الذي تأثر بمفهوم المماثلة الأرسطي في تقسيمه قياس الشبه إلى قياس من الأدنى إلى الأعلى، ثم أضاف الأصوليون من بعده قياس المساواة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٤ - ٣٨.

ويرى الباحث أن جميع الذين تناولوا نظرية (قياس الشبه) بعد الشافعي، غفلوا عن حقيقة كبرى، مفادها أن النظام الفقهي الإسلامي لم يعد بحاجة إلى قياس الشبه؛ لأنه بلغ مع أبي حنيفة، ومالك، والشافعي نفسه المرحلة الاستنباطية التي تقوم على وسائل منهجية أخرى غير قياس الشبه[1].

ب- **المرحلة التجريبية الاستقرائية:** يتضح الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي من خلال تاريخ القرآن الكريم، والسنة المحمدية، حيث اتخذت أشكالاً عديدة تتمثل فيما يأتي:

١- الحاجات العملية وآيات الأحكام؛ ينطبق التفسير الارتقائي التطوري على الطريقة التي نزلت بها آيات الأحكام؛ فقد نزل أكثرها في المدينة المنورة، تلبية لحاجة المسلمين في تنظيم شئونهم بتشريعات تفصيلية، وهذه الآيات، منها ما نزل إجابة عن مواقف تجريبية وحاجات عملية سئل الرسول ﷺ عنها، ومنها ما نزل بلا سؤال.

٢- النسخ في آيات القرآن والسنة المحمدية: إن نسخ بعض الآيات والأحاديث كان مراعاة لمصلحة الإنسان. مما يؤكد أن الطابع الاستقرائي التجريبي للشريعة، هو الذي فتح الطريق أمام مشروعية النسخ.

٣- الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الأحكام: تشهد الأحكام الشرعية التي تدرج بها القرآن، من الإباحة إلى التحريم أو العكس، أكثر من غيرها على الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي.

٤- الشكل الاستقرائي لبعض القواعد الفقهية: ساهم الاستقراء منذ المرحلة الأولى لتطور الفقه الإسلامي في تأسيس كثير من القواعد الفقهية، كتحديد أقصى مدة للحمل والحيض. وقد عرف الشافعية الاستقراء بنوعيه، كوسائل عقلية منهجية في إعداد القاعدة الفقهية، كاستدلالهم بالاستقراء التام على امتناع التكليف بالممتنع لذاته.

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

ومن خلال هذه الأشكال الأربعة، استخلص الباحث أن الغاية المشتركة بينها، تتمثل في التوصل إلى قواعد كلية عامة، تنظم سلوك الإنسان في الدولة الإسلامية، وأن المرحلة التجريبية قد ساهمت في بناء قواعد فقهية عامة، بقدر أكبر مما تحقق في المرحلة الوصفية[1].

ج- **المرحلة الاستنباطية:** استدل الباحث على بلوغ النسق الفقهي هذه المرحلة، بأنه توصل في فترة الممارسة العفوية التلقائية إلى صياغة بعض القواعد العامة المجردة، واعتمد على بعض المصادر التشريعية ذات الطابع العقلاني، كالإجماع، والقياس، والاستصلاح... لكن بطريقة أقل دقة وانتظامًا، وليست محل إجماع. وتمثل المذاهب الفقهية الكبرى أنساقًا مختلفة، من حيث الصرامة والدقة في صياغة قواعد فقهية عامة مجردة، ومن حيث الأولوية التي يعطيها كل نسق لمصادر التشريع؛ مما يعني وجود أكثر من بناء استنباطي للفقه الإسلامي في مرحلته العلمية، وقد بلغت جميع الأنساق الفقهية المرحلة الاستنباطية. يتجلى ذلك في مظهرين:

١- أن النسق الفقهي بما يقوم عليه من مصادر التشريع، وبما يحتويه من قواعد عامة، يسمح حين تطرأ حادثة - لا توجد قاعدة تنظمها - من استنباط قاعدة تحكمها من جملة النسق كله.

٢- أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية على الواقع، يتم على نحو استنباطي. ونموذج الاستدلال الاستنباطي القانوني المبسط، هو القياس الأرسطي التقليدي - الاستدلال القياسي (syllogism) - وليس قياس الشبه (analogy)[2].

وقد أشار الباحث إلى أن مراحل الفقه الإسلامي تعمل بطريقة تكاملية ولا تدل على فواصل تاريخية معينة؛ إذ قد تتداخل فيما بينها، مثلما حدث في المرحلتين

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥-٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

ومما يؤاخذ عليه أئمة المذاهب الفقهية الكبرى، أنهم لم يلتفتوا حين اكتملت أنسقتهم الفقهية إلى آلياتها، وطريقة عملها، والوسائل العقلية المنهجية المستخدمة على مستوى إعداد القاعدة أو تطبيقها. حيث ظل تناولهم للقياس (analogy) مقتصرًا على كونه أحد المصادر ذات الطابع العقلي، التي تستقى منها القاعدة الفقهية. كما أن المؤلفات الأصولية ظلت إلى حين ظهور ابن حزم، تبحث في المنهج الفقهي (قياس الشبه) رغم أن الأنظمة الفقهية كانت قد بلغت في القرن (٢هـ) نهاية تطورها[1].

وقد أخطأ ابن تيمية في دعوته إلى استبعاد نظرية القياس اليونانية (Syllogism) من ميدان الشريعة، واستخدام نظرية قياس الشبه - باعتباره القياس الصحيح - مما يدل على أنه لم يعتد بالتطور الذي بلغه النظام الفقهي الإسلامي منذ القرن (٢هـ)؛ فهو ينكر كون الاستدلال القياسي الوسيلة العقلية المنهجية التي استند إليها النظام الفقهي في المرحلة الاستنباطية، ويريد أن يعود به إلى المرحلة الوصفية. وعليه، فإن دعواه تتجاهل التطور الإبستيمولوجي الداخلي للنسق الفقهي، وتعجز عن تمثله ووصفه بدقة[2].

٥- إخفاق أغلب الدراسات الحديثة التي تناولت المنهجية الإسلامية، لسببين: أحدهما سذاجة الإشكالية التي تقوم عليها أو خطؤها. والثاني عدم تمييزها بين القياس الأصولي كمصدر للتشريع، وقياس الشبه كعملية عقلية استدلالية. حيث إن الأول يستند إلى المماثلة العقلية في تأسيس القاعدة الفقهية، لكنه ليس المصدر الوحيد لها؛ إذ يمكن التوصل إليها عن طريق الاستدلال القياسي، بشكل مباشر من نصوص القرآن أو السنة. كما يمكن إعدادها وفق الإجماع، أو الاستحسان، أو الاستصلاح[3].

ومن ثم فقد أخطأ سامي النشار عندما ذهب إلى أن من بين الأسباب التي حملت الأصوليين على رفض المنطق الأرسطي، هو تضارب الاستدلال القياسي الأرسطي

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦.

مع المنهج التجريبي أو الاستقرائي، الذي وضع عناصره المسلمون؛ لأن هذه الدعوى باطلة من منظور الإبستيمولوجيا الارتقائية، وتدل على أن صاحبها لم ير في المنهجية إلا جانبها المتعلق بالاستقراء؛ حيث توقف بالفكر الفقهي الإسلامي عند المرحلة التجريبية. إن الاستدلال الاستقرائي عملية عقلية منهجية أقل تطورًا وأدنى يقينًا من الاستدلال القياسي. وإذا كان هذا الأخير يمكن أن يؤسس نظامًا معرفيًّا مكتملًا، فإن الأول لا يستطيع أن يؤسس سوى المرحلة التجريبية من هذا النظام[1].

أما حسن حنفي فقد جانبه الصواب في محاولته إعادة بناء أصول الفقه لسببين: أولهما: أنه لم يحافظ على طبيعة العلاقة القائمة بين الفقه وأصوله. والثاني: أنه تعامل مع أصول الفقه باعتباره نسقًا مغلقًا يحتوي القواعد التفسيرية الخاصة به.

ويرى الباحث أن المعيار المحتكم إليه في تقويم أي رؤية جديدة في دراسة أصول الفقه، مرتبط بمدى محافظتها على طبيعة هذا العلم، و علاقته بالفقه داخل النسق الفقهي الإسلامي، كما أن طرق التفسير لا تمثل جانبًا أساسيًّا من أصول الفقه؛ لأن هدفه تحديد مصادر التشريع التي تستقى منها القواعد الفقهية، لا وضع قواعد ومعايير لتفسير النصوص الدينية.

ورغم أن الأصوليين خصصوا مقدمات مؤلفاتهم لمعاني الألفاظ الفقهية، وطرق الاشتقاق...، فلم يكن ذلك بهدف تعليم الأصولي كيفية التفسير، بقدر تمكينه من تحديد معاني المصطلحات وضبطها وتقنينها؛ لاستخدامها في نفس المؤلفات. وأما الحكم على أصول الفقه بأنه نسق مغلق، فلا أساس له من الصحة؛ لأن الطريقة التي عمل بها النسق الفقهي تاريخيًّا، تشهد أنه نسق مفتوح. هذا فضلًا عن أن حسن حنفي لم يدرك شيئًا من طبيعة المرحلة الاستنباطية، التي بلغها النسق الفقهي في القرن (٢هـ) خاصة عند الشافعي[2].

٦- أن السبب الذي أوقع جميع الكتابات التي تناولت المنهج الفقهي في الخطأ، يعود لدراستها له بمعزل عن سياقه التطوري العام داخل النسق الفقهي، مما ولد

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

اعتقادًا بأن الشبه هو الذي أسس النظام الفقهي في مختلف مراحل تطوره، مع أنه لم يؤسس - في الحقيقة - سوى المرحلة الوصفية. ونظرًا لتزامن هذه المرحلة جزئيًا مع صدر الإسلام، عد بعضهم قياس الشبه إسلامي النشأة، وبالغ آخرون فجعلوه السلطة المرجعية والوسيلة المنهجية التي كونت العقل العربي كله[1].

المطلب الثاني: النقــد

تظهر أهمية هذه المحاولة التجديدية في قراءة النسق الفقهي الإسلامي، من حيث اتخاذها منحى فلسفيًا، يقوم على التحليل الإبستيمولوجي للفكر الفقهي والأصولي؛ وذلك بهدف الكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء نسقه. وبصرف النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة في تحقيق غايتها، فإن الرؤية الفلسفية التي تناولت من خلالها الفقه وأصوله، تستحق الالتفات إليها والتعرف على الإمكانات التفسيرية التي يتيحها هذا النوع من الدراسات.

ولعل أهم ما يستفاد من هذه القراءة الجديدة، هو الإشارة إلى العلاقة التطورية التي تربط بين موضوعات العلوم ومناهجها وتدريسها، أو استخلاص نتائجها. وكذا التأكيد على ضرورة ربط العلم بنظريته[2]. غير أن صنيعها في تكييف النسق الفقهي الإسلامي قسرًا مع النموذج التفسيري الارتقائي، يورد عليها مؤاخذات عديدة، يمكن إجمالها في الآتي:

١- فصل النسق الفقهي الإسلامي عن مصدره «الوحي»؛ لكي يتفق مع الفروض الأولية للإبستيمولوجيا التي اعتمدها النموذج التفسيري الارتقائي. مما أدى إلى استبعاد أهم خاصية تميز النسق الفقهي الإسلامي، ومن ثم مساواته بسائر الأنسقة ذات الطبيعة البشرية الخالصة. والحقيقة أن هذه المحاولة التي تفصل الفقه وأصوله عن الوحي، تثير لدى الباحث شيئًا من الضحك المر.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) انظر: جمال الدين عطية، «نقد المراحل الارتقائية للنسق الفقهي الإسلامي»، المسلم المعاصر، عدد ٥٣ (سبتمبر ١٩٨٨م): ص ١٣٥-١٣٨.

٢- الجمع بين الإبستيمولوجيا الارتقائية، والإبستيمولوجيا التاريخية النقدية في نموذج تفسيري واحد. وهذا غير سليم؛ لما بينهما من فروق دقيقة رغم اندراجهما ضمن العقلانية المعاصرة؛ فالإبستيمولوجية التاريخية النقدية، لا ترى في الإحساس أو الوصف الخالص بداية العلم؛ لأن كل معرفة أساسها تحويل الموضوع من واقع قابل للإحساس والوصف إلى معرفة. وكل وصف لا بد أن يفترض وجود أطر نظرية سابقة تسمح بإمكانه كوصف؛ أي إنه يستلزم نظرية جاهزة تجعله ممكنًا[١].

٣- استخدام مفاهيم جاهزة تبلورت مع بياجيه، انطلاقًا من علوم بعينها (الرياضيات - الفيزياء). واستنادًا إلى ممارسة عملية معينة في حقل البيولوجيا، للتطبيق على النسق الفقهي الإسلامي المختلف طبيعة ومنهجًا.

٤- المبالغة في القطع بصحة الإبستيمولوجيات المستند إليها، وصلاحيتها للتطبيق على جميع العلوم دون استثناء.

٥- مناقضة الباحث لمفهوم التراجع الزمني المعرفي؛ إذ أنكر على من سبقوه حقهم في تناول الموضوع من رؤيتهم الخاصة.

٦- مفهوم الاستعارة بين العلوم المستمد من الإبستيمولوجيا التاريخية النقدية. هو مبدأ علمي مشروع، عرفه العلماء المسلمون الأوائل؛ و يتجلى ذلك في حديثهم عن مبادئ العلوم العشرة؛ فقد ذكروا مبدأ الاستمداد الذي يقصد به الاستعارة من العلوم المختلفة، ومبدأ النسبة الذي يتحدث عن وضع العلم بالنسبة للعلوم الأخرى تهيئة للاستعارة منها، بل ولوضع آليات هذه الاستعارة بواسطة الأسئلة الممتدة. كما أشار إلى هذا المفهوم ابن حزم في رسائله، والزركشي في البحر المحيط، والشاطبي في الموافقات. لكن الملاحظ أن الباحث ذهب بعيدًا في اعتماد مفهوم الاستعارة، ليبرر فكرته عن تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

---

(١) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص ٢٠٠-٢٠٢.

٧- الحكم بأفضلية تقسيم مراحل تطور الفقه الإسلامي - وفق النموذج التفسيري الارتقائي - على سائر التقسيمات. وغير خفي ما في ذلك من تعصب وضيق أفق؛ لأن تاريخ العلم يمكن النظر إليه باعتبارات مختلفة.

٨- وجود أفكار مسبقة لدى الباحث، تكمن في انطلاقه من أن النسق الفقهي الإسلامي، قد اعتمد في بنائه على المنطق الأرسطي. الأمر الذي أوقعه في الانتقائية على مستوى النظرية، والتطبيق، وتفسير النتائج. ومن هنا يفهم تحامله على العلماء الذين أكدوا على تميز المنهج الإسلامي، وإشادته بجهود العلماء الذين استفادوا من المنطق الأرسطي كالغزالي وابن حزم.

٩- القول بأن فصل الفقه عن أصوله - في مثل هذا النوع من الدراسات - يعد عملًا تعسفيًّا وغير منطقي؛ لارتباط العلم بنظريته هو رأي وجيه، لكن عملية الدمج التي قام بها الباحث تعسفية أيضًا؛ لأنها أدت إلى طمس معالم العلمين على حد سواء.

١٠- رغم أن الباحث عرض دراسته وفق خطة منهجية سليمة، عرض فيها الإشكالية المراد بحثها، وتناول بالتفصيل مكونات النموذج التفسيري المحتكم إليه، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي، مما يوحي بجدية البحث، والتزامه بقواعد المنهجية العلمية الصارمة. غير أن كل ذلك يتحول إلى مجرد غلاف براق عند متابعة مضمون الدراسة؛ فقد صيغت الأفكار بأسلوب غريب يحتاج إلى تأمل؛ إذ يشوبه طول الجُمل، وكثرة التكرار، والأخطاء اللغوية. إضافة إلى عدم الدقة في استخدام بعض المصطلحات المنطقية، كقياس الشبه، وقياس التمثيل. وكذا مع المصطلحات الشرعية؛ كإطلاق القاعدة الفقهية على الحكم الشرعي، والعام على المطلق، والمحدد على المقيد، وعد الإجماع من المصادر العقلية، وتحويل العادات والأعراف إلى فقه الجاهلي.

وواضح أن كل ذلك دخل عليه من قبيل إطلاعه على تلك الأفكار باللغة الفرنسية أو الإنجليزية، دون الرجوع إليها في مصادرها الأصلية العربية؛ مما أحدث كل ذلك الخلط الصعب الذي اكتنف محاولته. ومن أمثلة ذلك اللفظة الفرنسية (General)

الـتي تعني (العام)، جعلهـا مرادفة للمطلق دون أن يعلـم أن المطلق عند الأصوليين هـو: «مـا دل على الماهية بلا قيد زائـد»[1]. وهذا التعريف يحـدد حقيقة كان ينبغي أن تصاحـب الكاتـب عندما يعبر بتلك اللفظة. في حـين أن العام عند الأصوليين هو: «اللفظ المسـتغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[2]. والفرق واضح بين العام والمطلق، وإنما هي جناية الترجمة على الأفكار.

و شبيه بذلك ترجمة قياس الشبه عن اللغة الإنجليزية (Analogy) في حين أن القياس له تعريف وحقيقة عند الأصوليين، وله تعريف آخر وحقيقة عند المناطقة. فعند الأصوليين هو: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشـتراكهما في علة الحكم عند المثبت»[3]. وعليه، فقياس الشبه عندهم مختلف عن قياس العلة. ويعنون بقياس الشبه عـدة معان[4]، ليس منها ما قصده الباحـث. أما عند المناطقة فالقياس إما أن يكون اقترانيًا أو ملازمة. وقضية الشبه لديهم هي بعينها القياس الأصولي. وبذلك وصلنا إلى اضطراب في المصطلح الذي يعد خللًا منهجيًا، يخرج البحث برمته من الاعتبار.

والحاصـل أن هـذه المحاولـة أخفقـت في إعـادة بنـاء المنهـج في النسـق الفقهي الإسـلامي؛ نتيجة الأفكار المسـبقة التي انطلق منها الباحث، ثم عجزه عن اسـتثمار الإبستيمولوجيات التي اختارها لبناء نموذجه التفسيري، بطريقة تتناسب مع النسق الفقهي الإسـلامي. ولعل أوضح مظاهر هذا الإخفاق، أن يتحول تفسـير نشأة النسق الفقهـي وتأسيسـه، إلى محاولة لإثبات القدرة التفسـيرية للنمـوذج الارتقائي الذي صممه الباحث -على حد زعمه- من خلال أمثلة لم يوفق في انتقائها لتحقيق غايته.

وبالتأمل في هذه الدعوة التجديدية، ظهر ما يأتي:

أ- وجـود دعـوة ضمنيـة إلى الوصول بالنسـق الفقهـي الإسـلامي إلى المرحلة الأكسـيوماتيكية (القطـع واليقـين). وقد غفـل الباحث أن جـزءًا مُهمًّا من

(١) انظر: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) انظر: نهاية السول، جـ ٢، ص ٧٩١.

(٤) انظر: البحر المحيط، جـ ٥، ص ٤٠ - ٤٥، شرح الكوكب المنير، جـ ٤، ص ١٨٧ -١٩١.

ذلك النسق يسمى بـ: «القطع» ويسمى بـ: «الإجماع» وصل إلى مرحلة الأكسيوماتيكية، وأن الفقه من باب الظنون. وعلى ذلك فلا يمكن أن يصل إلى هذه المرحلة، وتكون دعواه ضربًا من الخيال. كما أنه - وقد أدخل الأصول في النسق الفقهي - غاب عنه أن أصول الفقه وصلت قواعده إلى مرحلة اليقين، حتى كان الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، أن الأولى ظنية، والثانية قطعية[1].

ب- الدعوة لإعادة بناء المنهج الفقهي أمر يمكن التفكير فيه، لكن بتصور يقوم على أساس أن معنى المنهج الفقهي هو رؤية كلية تنبثق منها إجراءات في معرفة مصادر الفقه، وكيفية الاستنباط، وشروط الباحث. فهل يمكن تغيير الرؤية التي تولد منها الفقه؛ من حيث كونه أحكامًا تتمثل في خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع؟ وهل يمكن فصل الفقه عن الوحي حتى يصير نوعًا من أنواع الاتفاق القانوني بين المسلمين؟ وهل يمكن التعامل مع فقه نسبي ينكر المطلق المفارق؟

إن الإجابة عن ذلك كله تتعلق - في الحقيقة - بقضايا الإيمان، ولا يمكن لمسلم أصلًا يحافظ على عقيدته، و لايكون الإسلام بالنسبة إليه مجرد نسبة أو علاقة سياسية فقط، إلا أن ينكر ذلك ويأباه. ومادامت مصادر الشريعة قد استقرت، ومنع النسخ بالعقل وبالإجماع وبالقياس، وانتهى الوحي شرعًا، فلا يمكن المساس بتلك المصادر. ويبقى كيفية الاستنباط، وهل يمكن استعمال الأدوات الحديثة في فهم اللغات لفهم المجتهد للمصادر الشرعية؟ لعل هذا يكون الجزء الوحيد القابل للبحث عند المسلمين.

---

(١) انظر: علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، ط١ (دمشق: دار القلم، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٥٩. عبد العزيز محمد عزام، المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية، ط١ (القاهرة: دار البيان للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ١٠.

المبحث الثالث: إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي

قـدم عبد المجيد الصغير قراءة في تاريخ الفكر الأصولي من منطلق رؤية منهجية جديدة، تسـعى إلى تفسـيره وإعادة تقويمه، في ظل السـياق السياسـي والاجتماعي الـذي أحاط بنشـأة أصول الفقه ومقاصد الشـريعة. وذلك بهـدف التعرف على أثر هذا السـياق في تشـكيل بنية الخطاب الأصولي، وإثبات العلاقـة الجدلية بين المعرفي والسياسـي في التاريخ الإسـلامي. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تأتـي هـذه القراءة الجديـدة للتراث الأصولـي، لتؤكد على العلاقـة الجدلية بين الفكر الأصولي والسـياق السياسـي والاجتماعي الذي أحاط بنشـأته وتطوره؛ وذلك مـن خلال تحليل مفاهيمي لأهم المصطلحات والتصورات الأساسـية في «أم العلوم في الإسـلام»؛ حيث يغدو كل إنتاج معرفي قصدي الدلالة، ذا وظيفة اجتماعية وسياسية، ظاهرة كانت أم مضمرة[(١)].

بيـد أن التعاطـي مع الفكـر الأصولي وفق هذه الرؤية، ليس المـراد منه - كما نبه الباحث - تحويل أصول الفقه، ومقاصد الشريعة إلى إنتاج سياسي بحت. بل القصد منه التأكيد على أنهما من حيث النشأة في وسط تاريخي واجتماعي وسياسي، لا بد أن يتأثرا بهذا الوسط بكيفية ما. الأمر الذي يطرح معه حضور مشكلة السلطة المعرفية. ومن ثم فإن تلمس البعد السياسـي في الإنتاج المعرفي، ليس سوى اعتراف بمبلغ تأثير المعرفـة العلمية في الإسـلام داخل وسـطها الاجتماعي والسياسـي، وهو ما يتضمن اعترافًا مماثلًا بتأثير هذا الوسط في تشكل وتطوير المعرفة ذاتها[(٢)].

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشـكالية السـلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

وتميز هذه الدراسة بين الممارسة السياسية للقوة ومفهوم السلطة؛ من حيث إن الفكر - بوجه عام - رغم عدم امتلاكه لزمام القرار، إلا أن قدرته على التحليل والتقويم تجعله مؤهلًا للنقد والتأثير والتوجيه. فتتحول بذلك معرفته إلى سلطة مؤثرة، وبالتالي منافسة لتلك التي يتمتع بها رجل السياسة [1]. أي إن المقصود بالسلطة العلمية: «المنزلة التي تبوأها رجال العلم في المجتمع الإسلامي، وما تولد عنها من نفوذ معنوي بين الجماهير»[2].

وباستخدام هذا المفهوم للسلطة العلمية، تم وصف وتقويم الإنتاج المعرفي للفكر الأصولي، الذي أبى إلا أن يقدم نفسه في وسط إسلامي كبضاعة معرفية. ولكنها مع ذلك تمتلك من قوة التأثير حتى على مالكي السلطة السياسية الفعلية [3].

وقد حفز الباحث على اختيار هذه الرؤية المنهجية في قراءة الفكر الأصولي عدة أسباب، تتلخص في الآتي:

١- إغفال القدامى بيان أثر العوامل السياسية والاجتماعية في نشأة علم الأصول، والتعامل معه كمعرفة نظرية محضة لا صلة لها بالواقع. ورغم الإمكانية المتاحة لتأطير العلم اجتماعيًا وسياسيًا إلا أن اهتمامهم برصد ذلك وإبرازه يكاد يكون منعدمًا[4].

٢- ما ذكره ابن خلدون بشأن دور الخطاب الكلامي في تطوير علم الأصول. وبما أن جل المشتغلين بعلم الكلام قد ارتبطوا بالسياسة ومشكلاتها، فإن علم الأصول يكون وليدًا شرعيًا للمجتمع الإسلامي[5].

---

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٠ - ١٩٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

٣- الحاجة إلى تجديد الرؤية التقويمية للفكر الأصولي، وفق منهجية تتناوله في إطار خصوصية الظرفية التاريخية، التي ساهمت في نشأته وتطوره. بحيث تظهر العلاقة الجدلية بين العلم والواقع الاجتماعي والسياسي الذي أفرزه[١]؛ ذلك لأن المحاولات التقويمية السابقة عن هذه الدراسة، انطلقت إما من وجهة نظر تاريخية بحتة، أو أنها اعتمدت منهجًا يقوم على تغييب كلي للتاريخ. فالمنحى الأول: افتتحه بعض المستشرقين، وباحثون عرب كمحمد أركون. هؤلاء انتهوا إلى إثبات عقم أصول الفقه منذ لحظته التأسيسية على يد الشافعي، وإلى أن عمل الشاطبي لم يكن سوى محاولة للتخفيف من الحدة الصارمة لهذا العلم[٢].

أما المنحى الثاني: فيمثله حسن حنفي الذي يرى أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي، تظل محدودة وقاصرة عن إدراك جوهره؛ معتبرًا ذلك سببًا في بقاء كثير من الأبحاث حول أصول الفقه سجينة رؤى تاريخية، فاقدة لكل معنى أو قصد. ورغم اعترافه بكون الأحداث التاريخية ساهمت في ميلاد المنهج الأصولي، إلا أنه يؤكد أن علم الأصول يثبت نفسه في استقلال تام عن تلك الأحداث والظروف[٣].

وبناء على ما تقدم، فقد حرص الباحث في دراسته التقويمية على أمرين: أولهما: إبراز العوامل السياسية والاجتماعية التي أثرت في نشأة علم الأصول. والثاني: رصد العلاقة الجدلية بين الإنتاج الفكري لعلماء الأصول والواقع الذي أحاط به.

وتفصيل ذلك كما يأتي:

أولًا: أثر العوامل السياسية والاجتماعية في نشأة علم الأصول

قام الباحث بتحليل طبيعة التجربة السياسية في الإسلام التي في ظلها نشأ علم الأصول؛ وذلك بقصد التعرف على الأسباب التي دفعت الإمام الشافعي إلى تأسيس السلطة العلمية بوضع علم الأصول. وقد خلص إلى وجود عاملين أساسيين ساهما في نشأة العلم، وهما:

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

١- التحول التاريخي الذي طرأ على مفهوم الخلافة؛ حيث أصبحت مُلكًا وسلطانًا بما يتضمنه هذا المفهوم من معاني الاستبداد والعنف، واختزال الدولة في شخص الملك[1]. وقد بين الباحث أن السلطة السياسية العباسية لم تكن غافلة -منذ نشأتها - عن أبعاد نفوذ العلماء في المجتمع الإسلامي، وحين فشلت في تقريب هؤلاء إليها، واستدراجهم للتعاون معها بكيفية ما، لجأت إلى تجنيد بعض كتابها؛ بغية التأسيس والتنظير لرغبة الدولة في ضبط نشاط العالم. ومن ثم يمكن القول إن أصول الفقه خرج من أجواء الصراع التي سعى فيها العلماء لرفض سلطة التغلب، وعزل فقهاء السلطان، والتأسيس لسلطة علمية في مقابل سلطة الملك العضوض[2].

٢- المحن التي تعرض لها رجل العلم من طرف مالكي السلطة السياسية. وهي ظاهرة أسبق تاريخيًّا من نشأة علم الأصول، مما يمكن القول معه باحتمال تأثير محن العالم في صياغة نظريته الأصولية. فقد شكلت تلك الإرهاصات همًّا عامًّا عاشه الإمام الشافعي. إضافة إلى كثرة الاختلاف وسعي السلطة السياسية للاستفادة من ذلك الوضع؛ بإدراج سلطة العلم تحت مظلتها[3].

وتأكيدًا لهذه الفرضيات، تم الربط بين «رسالة الصحابة» لعبد الله بن المقفع، و«الرسالة» للشافعي. نظرًا لموقع كل منهما من مركز السلطة السياسية؛ حيث يمثل صاحب الأولى أحد أولئك الذين جندتهم السلطة للتأسيس والتنظير لرغبتها في ضبط نشاط العالم وحصر نفوذه. أما الثانية فتعد بمثابة الرد الذي قصد به تأسيس السلطة العلمية في الإسلام، مقابل سلطة التغلب وتبريرات فقهاء السلطان وطائفة الكتاب.

ومما يدل على وجود بعد تنظيري في محاولة ابن المقفع التنظيمية، أنه بدأ رسالته بطرح مشكلة الطاعة، باعتبارها القضية الجوهرية في كل سلطة سياسية؛ وقد حدد

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٥.

موقفه إزاءها بالتأكيد على وجوب الطاعة المطلقة للسلطة السياسية، إلا فيما يتعلق بالأمر والنهي المخالف للمعلوم من الدين بالضرورة(١).

كما أنه برر استئثار الخليفة وحده بالاجتهاد؛ بدعوى أن في الاختلاف شق لوحدة الأمة، وعقبة في سبيل تثبيت دعائم السلطة المركزية. وبذلك يصبح رجل السياسة مالكًا للسلطة السياسية والسلطة العلمية في قبضة واحدة، خاصة وأن الفقهاء اشترطوا الاجتهاد في الخليفة المراد بيعته(٢). هذا إلى جانب رفضه للإجماع، وإفراغه من كل سلطة ملزمة؛ لأن من شأن الإجماع النظر إلى رأي الإمام أو رجل السلطة - ولو كان مجتهدًا - باعتباره مجرد رأي يمكن الأخذ به أو تركه. الأمر الذي خشي ابن المقفع عواقبه، ودفعه لأن يجعل من سلطة الإمام السلطة الوحيدة المهيمنة(٣).

وقد وعى الإمام الشافعي هذا الواقع جيدًا، ومن ثم قصد في رسالته إلى إعادة تأسيس نظري لمفهومي الأمر والطاعة وحدودهما، والإجماع وسلطته، وغيرها من المفاهيم والضوابط الجديدة التي يستشف منها خوفه وتحذيره من السقوط فريسة لمنطق رجل السياسة، أو تبني مصطلحاته ومفاهيمه التي كرستها رسالة ابن المقفع(٤).

ثانيًا: العلاقة الجدلية بين الإنتاج الفكري الأصولي والواقع

قام الباحث برصد أثر المواقف السياسية على الإنتاج الفكري الأصولي، وذلك من خلال تحليله لدلالة ومقاصد الخطاب الأصولي في مرحلته التأسيسية. وبيان العلاقة بين الانحطاط وإشكالية القول بعلم مقاصد الشريعة، وعرض هذا العلم كمشروع إنقاذي. وذلك على النحو الآتي:

أ- دلالة ومقاصد الخطاب الأصولي في مرحلته التأسيسية:

يرى عبد المجيد الصغير أن رسالة الشافعي تعد بيانًا، يتناول الموضوع الرئيس للسياسة السلطانية، ولكل سياسة أخرى موضوع الأمر، والطاعة، والشرعية. ومما

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.

ومما استدل به الباحث على صحة الرؤية التي عرضها، أن الجويني قد طرح تساؤلات عن طبيعة الموقف العملي الذي يتعين اتخاذه فيما لو فسد العلماء والأمراء معًا؛ حيث يقول: «فليت شعري، ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد، وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى به لخرقه؟ أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى، أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى...؟ عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصون العلماء واحتياطها، وظهر ارتكاسها في جرائم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رءوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها»[1].

وللخروج من هذا المأزق يرى الإمام الجويني ضرورة التكييف مع الوضع الجديد، لجأ إلى استبعاد شرطي قرشية النسب والاجتهاد، مخالفًا بذلك التصنيف الذي أجمع عليه القدامى بشأن الشروط المعتبرة في متولي السلطة أو الخليفة. وذلك انطلاقًا من أن السلطة عنده ليست إلا وسيلة لجلب المصالح ودفع المفاسد، ومن ثم يمكن الاقتصار فيها على شرط الكفاية والقدرة؛ لأنه سبب كافٍ في تحقيق مقاصد الإمامة. أما عند خلو العصر من كل سلطة سياسية، فإن كل فرد مسلم مأمور بما يؤمر به رجل السلطة عند فقدانه. وعليه، فإذا حل هذا الزمان المتوقع، وجب على الأمة وعلى كل فرد منها المبادرة إلى ملئه حسب الإمكان؛ ببذل الجهد في دفع الفساد وجلب المصالح[2].

ويرى الباحث أنه ما دام لم يفترض بعد انحلال السلطة العلمية وشغور الزمان عنها، فهذا يدل على ميل الجويني في جعلها السلطة البديلة خلال هذه المرحلة، ويكون دورها توجيه نظر الجمهور إلى الطريق الأسلم، وضبط قواعد العمل. يؤكد ذلك قوله: «فإذا خلا الزمان عن إمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور كلها موكولة إلى العلماء»[3]. ومع ذلك فإنه حرص على بيان أن ليس لرجل العلم من حيث كونه كذلك إلا إنهاء أوامر الله إلى الناس. أما الاضطلاع بأمور السياسة والقيادة فمسألة مشروطة بالكفاية قبل كل شيء[4].

(١) الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١ (قطر: الشئون الدينية، ١٤٠٠هـ)، ١٦٠، ف١٠.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، ص ٣٦٢.

(٣) الغياثي، ص ٣٩١، ف ٥٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧١.

وكما بين الجويني نسبية شروط الخليفة، فعل كذلك مع شروط الاجتهاد؛ إذ التمسك بما وضعه القدماء من شأنه أن يعلق تحقيق مصالح الناس، على وجود رجل قلما يجود به الزمان. لذا فقد اختزلها في معرفة العربية -دون تبحر- وما تمس الحاجة إليه من أمور الفقه، ثم تحصيل أصول الفقه. وأسقط شرط التقوى والورع؛ لأنه لا يطعن في قدرة المجتهد على إدراك الأحكام ومآخذها[1].

لكن عند خلو الزمان من المجتهد، فإن البديل المقترح هو ضبط مرجعية ومصدر كل أمر بما يبعده عن الهدى ويرتفع به عن مستوى الظن والاختلاف إلى مستوى القطع واليقين. ولتحقيق هذه الغاية وضع الجويني قاعدة منهجية، واصفًا إياها بكونها «قاعدة شريفة» تساعده في حصر المقاصد القطعية وقواعدها العامة. تنص هذه القاعدة على أن «قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق، والإباحة، والحظر، ولا يتقابل قط أصلان ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه»[2].

وقد خلص الباحث إلى أن الجويني بين أن الحديث عن مقاصد الشريعة - كعلم بديل مهيمن - لا يحمل دلالته الحقيقية إلا بمناسبته الكبرى المتمثلة في الانحطاط السياسي والفكري الشامل، وانعدام المفتين الأكفاء. مما يؤكد الارتباط الوثيق بين علم المقاصد ومشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي[3].

ج - التأسيس لعلم المقاصد (عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ):

بهدف الكشف عن الظروف التي أحاطت بعملية التأسيس لعلم المقاصد، لجأ الباحث إلى قراءة «الموافقات» في ضوء «الاعتصام»؛ إذ وجد في وصف الشاطبي لغربة رجل العلم وفساد الزمان الذي أصبح تجربة مشتركة يعاني منها بعض رجال العلم في القرن (٨هـ) مناسبة للقول بتأثير تلك الوضعية بوجه ما على دفع عملية التنظير للمشروع الإنقاذي الذي بدأه الجويني وتأصيل قواعده عن طريق الانتقال من مشروع البيان إلى مشروع البرهان، الذي بسطه الشاطبي في الموافقات[4].

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣٣، ف ٦٤٥.

(٣) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٤٠١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٤٩.

ومما يدل على أن إصلاح فساد الزمان ووقف الابتداع، كان هدفًا مشتركًا بين طائفة من مفكري القرن (٨هـ)، ذلك النضج الملموس في الأدبيات الفقهية الخاصة بمشكلة السلطة السياسية وعلاقتها بالضوابط الشرعية، مما يعني أن إبراز البعد السياسي لعلم المقاصد ليس بالأمر المستعصي؛ لأن أغلب الذين تناولوا منطق التشريع وضوابطه واعتبار المقاصد الشرعية، هم من المهتمين بمشكل الانحطاط الفكري والمجتمعي، وبالجانب السياسي على وجه التحديد[١].

ويقرر الباحث أن المحاولات التأصيلية للخطاب الأصولي عند الشاطبي، تعد تتويجًا لجهود العلماء في حل مشكل ضوابط السلطة وحدود الطاعة؛ خاصة أن الدول المستجدة -آنذاك- أصبحت أكثر من أي وقت مضى، تستغل المفاهيم الشرعية والإنتاج الفقهي نفسه، للدفاع عن وجودها ومصالحها الخاصة[٢]. كما أن تجربة الغربة ولدت مواقف نقدية ضد السلبيات المتراكمة والبدع المتسربة إلى قطبي الحياة الجماعية والفردية - في القرن (٨هـ) - وهما: الفقه والتصوف. ومن ثم تمحورت جهود الشاطبي حول مراجعة وإعادة النظر في الفقه وأصوله اللذين أصبحا يكرسان الجمود والتقليد. إضافة إلى نقد الفساد العملي والسلوك الأخلاقي المكرس للبدعة التي صار التصوف يمثل نموذجها الواضح[٣].

وقد أتاح التراكم المعرفي الأصولي للشاطبي إنشاء مقدمات علمية، تتغيا إعادة تقويم تلك المعرفة وخلخلة ذلك التراكم، وإعادة تأسيس الأصول على قواعد مضبوطة تبتغي اليقين والقطع قدر الإمكان. لذا كان من الطبيعي أن يحظى الجانب المنهجي عنده بالاعتبار، بعد موقفه النقدي من أم العلوم في الإسلام؛ خاصة أن رغبته بدت أكيدة في إنشاء علم جديد يقوم على رؤية كفيلة بفهم الخطاب الشرعي وإدراك مقاصده. وهذه رؤية ذات أهمية بالغة؛ من حيث إن طرحها جاء لملء فراغ معرفي، يتمثل في افتقاد الدليل، والقطع واليقين. الأمر الذي استشعر معه صاحب الموافقات غربة معرفية أشد وطئًا من تلك التي استشعرها نتيجة تراكم البدع العملية؛ لأن هذه

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦٠-٤٦١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٥.

الأخيرة تعود - في حقيقتها - إلى حالة العماء المعرفي، الذي يجمع له الشاطبي من النعوت ما يجعله بالأساس مشكلة منهجية[1].

ومن أبرز القضايا الأصولية التي بحثها المشروع الإنقاذي الشاطبي مسألة المصالح، التي وقف على مبلغ ما يفضي إليه تهافت الناس على جلبها - دون ضابط شرعي وعقلي - في ترسيخ المشكلات وتعميق الاختلاف الذي أصبح سمة العصر. مما تطلب إعادة تأسيس مفهوم المصالح ذاتها، انطلاقًا من الاعتراف المزدوج بمركزيتها وضرورة جلبها من جهة، إلى جانب الوعي بخطورة تركها دون ضوابط مناسبة ومعقولة من جهة ثانية؛ لأن إغفال الضوابط يعني السقوط في الاختلاف ودخول دائرة الابتداع. الأمر الذي يمهد إلى استغلال مفهوم المصلحة بكيفية سلبية على أكثر من مستوى، مثلما دل على ذلك التاريخ السياسي والاجتماعي في الإسلام، خاصة أثناء عصور الانحطاط. وكذا مواقف بعض فقهاء السلاطين، الذين لم يتأخر الشاطبي في فضح أغراضهم ونواياهم[2].

ويرى الباحث أن الشاطبي يختزل جميع أسباب ومعاني الانحطاط في إطار مفهوم الأهواء، الذي يقف على النقيض من العقل والشرع. وأن هذا التقابل هو الذي أضفى على مفهوم التكليف طابعًا إشكاليًا. ولما كان التكليف هو مناط الأمر والوجوب والطاعة، وبالتالي مناط التشريع، فإنه يعد أكثر المجالات حاجة إلى الإصلاح والضبط في عصر يعاني اضطرابًا سياسيًّا وأخلاقيًّا. ولن يتحقق ذلك إلا بضبط المقاصد أولًا، ثم تبين حقيقة المصالح المندرجة تحتها، والمرتبطة بشتى العلاقات بذلك التكليف الذي يصبح - عندئذ فحسب - تكليفًا مناسبًا معقول المعنى ومحدد الأهداف[3].

ومما استدل به على إشكالية التكليف وحاجته إلى الإصلاح، أنه أصبح مفهومًا يعاني من حالتين متناقضتين: إحداهما أن الفرد المسلم بات مثقلًا بتكاليف عديدة مبتدعة، كبلته بها الأدبيات الصوفية الطرقية التي فرضت نفسها كسلطة مهيمنة

(١) المرجع السابق، ص ٤٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

على السلوك والفكر، إضافة إلى مبالغة الفقهاء في مراعاة الأحكام الفروعية الجزئية وتعميقهم الخلاف حولها. والثانية أن مظاهر التحلل من ضوابط الشرع وتكاليفه على المستوى السياسي، أصبحت أكثر شيوعًا في عصر الشاطبي، الذي عدت ظروفه بمثابة العادة المستقرة، والضرورة المحكمة الدائمة المبيحة لذلك التحلل والإفلات من التكاليف[1].

أما فيما يتعلق بنقد الشاطبي للبدعة، فإن الدافع إليه ما لاحظه من الوسائط التي رفعت نفسها إلى مستوى النص والخبر المجمع عليه، وهما مصدر الشرعية وأساس كل سلطة في الإسلام، فصارت من هذا الموقع تتكلم وتقرر باسمها. إضافة إلى ما أصبحت تتمتع به رموز تلك الوسائط (فقهاء، صوفية، ولاة) من سلطة ونفوذ، فاقا ما يتمتع به مصدر السلطة نفسه في الإسلام، مع أن تلك الرموز كانت عاجزة عن إنقاذ الأمة على المستوى الداخلي والخارجي، فضلًا عن مساهمتها في تعميق أسباب الاختلاف[2].

من هنا وجد الشاطبي في إعادة التأسيس لعلم الأصول ومقاصد الشريعة، خاصة في نقده لمختلف صور الابتداع (الصوفي والسياسي) مناسبة سانحة للتأكيد على امتياز السلطة العلمية، متخذًا من مسئولية الإفتاء، منطلقًا للتدليل على مشروعية تلك السلطة؛ لكون المفتي قائمًا في الأمة مقام النبي ﷺ. وإذا كانت هذه المهمة تجعل من رجل العلم داخل الثقافة الإسلامية وارثًا لعلم النبوة، ونائبًا عن الشارع، ومخبرًا أو مبلغًا عنه، فإن من شأن ذلك أن يجعل منه - ولو بكيفية ضمنية - شارعًا أيضًا؛ من حيث إن ذلك التبليغ يقتضي الإحاطة بالمبلغ عنه والإدراك لمقاصده. ويستتبع في نفس الوقت تنزيله على أفعال المكلفين وعاداتهم الجارية. وذلك هو عين الاجتهاد وجوهر الفتوى. وعلى هذا، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام - بحسب نظره - فهو من هذا الوجه شارع، واجب على الجميع اتباعه، والعمل على وفق ما قاله[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩٨.

وقد توصلت هذه القراءة للتراث الأصولي إلى عدة نتائج، منها:

١- أن العلاقة بين العالم والسياسي طبعت في الغالب بالتأزم؛ حيث إن المنزلة التي تبوأها الأول بين جمهور المسلمين حملته على ألا يكون محايدًا من رجل السلطة، الذي يصنف صاحب مثل هذا الموقف ضمن المناوئين لاختياراته السياسية[١].

٢- أن موقف العالم من المشكل السياسي، يمثل إحدى النوازل الثابتة، التي دفعت الفقيه إلى التأويل والتأسيس لعلم الأصول[٢].

٣- أن المحاولة التصحيحية للمفاهيم التي قام بها الإمام الشافعي، تعبر عن مواجهة الفكر الأصولي للمشكل السياسي. لذا فإن من الأهمية بمكان فهم اعتناء الشافعي بتحديد المصطلح الأصولي، وتقنينه لضوابط التأويل وقواعد الاستنباط، سدًّا لذريعة الاستغلال الواقع أو الممكن للنص الشرعي من طرف رجل السلطة وفقهائها[٣].

٤- أن تراجع علم الأصول عن مواكبة المشكلات المعاصرة، وانحصار الإنتاج المعرفي لرجل العلم في زماننا ضمن الأحوال الشخصية، وضبط مراسيم العبادات والشعائر الفردية، أدى إلى ظهور مبادرات إنقاذية اتخذت صورًا مختلفة، منها: التبشير بفتح مباحث جديدة أدخلت على علم الأصول تغيرًا كيفيًّا. وإحياء بعض المفاهيم الأصولية التي وقع التعتيم عليها والإغفال لقيمتها، وكذا محاولة التصحيح والنقد لمفاهيم ومصطلحات أصبح توظيفها يساهم بكيفية سلبية في ترسيخ أسباب الانحطاط[٤].

٥- أن إناطة مهمة الاجتهاد الأصولي في عصرنا بالدولة، هي دعوة خطيرة؛ لأن هذا التوجه - مهما بدا مقنعًا من الناحية التنظيمية - سيؤدي إلى تغييب أهم

(١) المرجع السابق، ص ٦٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦١١.

خاصية لمفهوم الاجتهاد، ألا وهي إمكانيته السياسية. كما أنه سيحول المجتهد إلى مجرد تابع للدولة، مستعد للإنتاج والاستجابة لها عند الطلب[1].

المطلب الثاني: النقــــد

تمثل هذه القراءة نموذجًا متميزًا في مجال الدراسات التي تناولت الفكر الأصولي بالتحليل والتقويم؛ نظرًا لتفردها برصد الأسباب السياسية والاجتماعية التي ساهمت في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، إضافة إلى محاولة إثبات الفرضية الأساسية، التي انطلق منها الباحث، وهي: العلاقة الجدلية القائمة بين العلمي، والظروف السياسية والاجتماعية التي تبلورت فيها مفاهيمه ومصطلحاته.

ومن ثم يمكن القول إن هذه الدراسة تعد إضافة نوعية إلى رصيد الكتابات المتعلقة بنشأة علم الأصول وتطوره؛ من حيث إنها تجاوزت أسلوب العرض التقريري السائد في أغلب الدراسات التقليدية، وتحاشت العيب المنهجي الذي وقعت فيه أكثر القراءات المعاصرة التي أخضعت قضايا التراث الأصولي للتطبيق الآلي لمنهج، أو نظريات فلسفية مجافية للنسق الفكري الإسلامي ومنطلقاته الأساسية. الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بما طرحته من أفكار، وبحث إمكانية الاستفادة منها في بناء تصور أشمل لما ينبغي أن يكون عليه التقويم العلمي الأمثل والأجدى للتراث الأصولي؛ نظرًا للأهمية البالغة التي تشكلها هذه العملية - بالنسبة لقضية التجديد - باعتبارها مرحلة أساسية وقاعدة انطلاق.

وقد أشاد بعض الباحثين بالقيمة العلمية لقراءة عبد المجيد الصغير، وكذا الجهد المبذول فيها[2]. لكن مع التنويه بمزايا هذه المحاولة والتسليم - في الجملة - بأن المحيط العام (السياسي والاجتماعي) قد أثر بكيفية ما على نشأة علم الأصول وتطوره، فإن هناك بعض الملاحظات التي يمكن أن توجه إليها، وتتمثل فيما يأتي:

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣٠.

(٢) إبراهيم محمد الزين، «مراجعة كتاب الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية»، إسلامية المعرفة، العدد١ (محرم ١٤١٦هـ/ يونية ١٩٩٦م): ص ١٥٤.

١- أن الأسـباب السياسـية والاجتماعية التي سـاقها الباحـث، باعتبارها دوافع أساسـية أدت إلى وضع علم الأصول والتأسيس للسـلطة العلمية في الإسلام، تظل -في رأيي - مجرد دعوى لم يتم إثباتها بنصوص أو أحداث تؤكد حقيقة الارتباط الفعلي بين تلك الأسـباب والمؤسسـين الأوائل لعلم الأصول. فزعمه أن رسـالة الشافعي جاءت ردًّا على رسالة الصحابة لابن المقفع، الذي جندته السـلطة السياسـية - آنذاك - للتأسـيس والتنظير لرغبتها في ضبط نشـاط العـالم وحصر نفـوذه - هو محض ادعاء يفتقر إلى الدليـل المؤكد له. ذلك، لأنه لم يرد فيما كتبه الشـافعي أو تلامذته أنه اطلع على رسـالة ابن المقفع، ووقـف علـى مدى تأثيرها في النظرية السياسـية، وخطرهـا على فهم النص الشـرعي وتطبيقـه، فكانت رسـالته ردًّا عليها. إضافـة إلى أن ابن المقفع لم يؤلف رسـالته بإيعاز من السلطة السياسية، بل إنه أقدم على كتابتها بمبادرة منـه؛ لمـا رآه من كثرة الاختلاف - في الحكم والفتـوى - الذي تفاقم أمره في أول العصر العباسـي، فكتب رسـالته إلى أبي جعفر المنصور، شاكيًا إليه سوء الحـال، مقترحًـا عليه بعض نواحي الإصلاح. ومما يلاحظ أن نفس السـبب الـذي حمـل ابن المقفع على توجيـه اقتراح إلى الخليفة، هـو عين الذي جعل هـذا الأخـير يقترح على مالك بن أنس تعليق كتاب «الموطأ» في الكعبة؛ ليلتزم الناس بما ورد فيه من سنة وفقه. مما يوحي بوجود مشكلة كانت مثارة على مسـتوى تطبيق الأحكام الشرعية، يراد حلها عن طريق ضبط التشريع، وهي مهمة تنظيمية لا خلاف في أن من واجب الدولة الاضطلاع بها[١].

٢- أن ما ذكر بشأن التأسيس للسلطة العلمية على يد الشافعي، في مقابل السلطة السياسية لا يسلم من وجوه:

أ- أن مفهوم السـلطة العلمية من حيث كونها تعبيرًا عن منزلة رجل العلم، وما له من نفوذ وتأثير في المجتمع الإسـلامي، لم تكن بحاجة إلى علم يؤسسـها؛ لأنها ثابتة بنصوص الوحي وممارسة منذ العصر الإسلامي الأول.

---

(١) انظر: مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ط٩ (دمشق: مطابع ألف باء الأديب، ١٩٦٧م)، جـ١، ص١٧٨.

ب- أن طبيعة العلاقة بين السلطتين العلمية والسياسية - كما تم تصويرها - من حيث قيامها على التنافس والصراع، لا يعدو أن يكون إسقاطًا لأحد الإشكالات المعرفية لدى الغرب (الفصل الحاد بين السلطة الروحية والزمنية) على التراث الأصولي.

ج- أن الموقف الأصولي المواجه للسلطة السياسية، لم ينعكس على الكتابات الفقهية - خاصة كتب السياسة الشرعية - التي يفترض خضوعها للمنطق الأصولي؛ إذ كثيرًا ما نجدها مبررة، ومضفية صبغة شرعية على تصرفات السلطة السياسية - التي كانت وقتئذٍ مندرجة تحت الخلافة الشرعية - المؤيدة بالدين والمؤيدة له، الرافعة لراية الإسلام والمدافعة عنه في الداخل والخارج، والمعلنة رسميًّا التزامها بأحكامه.

د- أن المتتبع لكتاب «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي، والذي أورد فيه جزئيات علم أصول الفقه مسندة إلى الصحابة ﷺ، يبين أن الشافعي قد جمع ما استقر في الجماعة العلمية، من ضوابط لفهم النص وضبط التشريع. مما يدل على أن الجماعة العلمية كانت أحوج إلى ذلك من الجماعة السياسية، وأن تلك المسائل قديمة قبل السياسة المتهمة -لدى بعضهم- بأنها السبب في إنشاء هذا العلم؛ فمضمونه كما ذكر البغدادي شائع بين الصحابة ﷺ كأدوات للفهم، ومفاتيح للتعامل مع النصوص[1].

٣- رغم تأكيد الباحث على أن قراءته للفكر الأصولي ركزت على إبراز العوامل السياسية والاجتماعية، التي أدت إلى وضع علم الأصول ومقاصد الشريعة، إلا أنه حول تلك العوامل إلى أسباب رئيسة؛ فأصبح الغرض من وضع العلمين المشار إليهما، تقييد السلطة السياسية بالضوابط الشرعية.

٤- أن ربط نشأة مقاصد الشريعة وتطورها بالانحطاط السياسي والاجتماعي والفكري، تصور مخالف للمسار التاريخي لحركة الفكر الفقهي الأصولي؛ وذلك لأن مقاصد الشريعة هي إحدى آليات الاجتهاد التي وجدت منذ عصر

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، د.ط (بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ص ٥٤-٢٣٦.

الصحابة، ولم تغب أبدًا عن عقل المجتهد - عبر مختلف العصور - حتى فيما أطلق عليه عصر تقليد وانحطاط. غاية الأمر أن التركيز على الكلام فيها كمبحث داخل البناء الأصولي، ثم التبشير بها كعلم مستقل له دوافعه، قد يكون ما ذكر أحدها. إلا أن المؤكد - في نظري - أن أهميتها وضرورة استحضارها عند استنباط الحكم أو تطبيقه، لم يرتبط بفترة انحطاط أو ازدهار، بقدر ما تعلق بطبيعة القضايا، أو الموضوعات المطروحة على الفكر الاجتهادي.

٥- اشتمال المحاولة على بعض التصورات الخاطئة، وطرح مشكلات دون تقديم بدائل مقنعة. ومن أمثلة ذلك: الزعم بأن القدامى تعاملوا مع أصول الفقه وكأنه محض معرفة نظرية لا صلة له بالواقع، وأن المشكل السياسي حمل الفقيه على تأويل النصوص، وأن الإنتاج المعرفي لرجل العلم في عصرنا منحصر ضمن الأحوال الشخصية، وضبط مراسيم العبادات والشعائر الفردية، والإشارة إلى أن بعض المعاصرين فتح مباحث جديدة أدخلت على علم الأصول تغييرًا كيفيًّا دون أي ذكر لهذا المدعى، وكذا التحذير من خطورة الدعوة إلى وجوب إناطة مهمة الاجتهاد الأصولي بالمؤسسات الرسمية دون تقديم البديل، ولو على سبيل الإجمال.

والحاصل أن هذه القراءة سلطت الضوء على جانب مهم من تاريخ الفكر الأصولي، أغفلته الدراسات السابقة، كما أنها حاولت إبراز حيوية علم الأصول، وقدرته على التطور والتفاعل مع ظروف العصر. إضافة إلى لفت الانتباه إلى كون عملية التقويم وإعادة النظر في بعض قضايا أصول الفقه، وإثرائه بمباحث جديدة مسألة مشروعة، بدليل ممارسة الفكر الأصولي لهذه العملية عبر مراحل تطور العلم المختلفة.

وعليه، يمكن الاستفادة من هذه الدراسة في التأكيد على مشروعية التجديد في علم الأصول، وكذا تعميق البحث حول تفاعل علم الأصول مع الواقع المتغير؛ نظرًا لأهمية الوقوف بدقة على ثوابت العلم ومتغيراته، والكشف عن المناهج التي سلكت في ضبط التعامل مع الواقع المعيش.

المبحث الرابع: تحليل آليات تأصيل العلم وتجذيرها

يمثل التحليل النقدي للتراث الإسلامي أحد المداخل الأساسية في دعوة نصر حامد أبو زيد إلى تجديد الفكر الديني. ومن هذا المنطلق، تمحورت قراءته لأصول الفقه حول تحليل آليات تأصيل العلم وتجذيرها عند الإمام الشافعي: من أجل الكشف عن البعد الأيديولوجي الذي انبثق عنه البناء الأصولي، واستجلاء حقيقة تكريس سلطة النص الديني؛ بحيث أصبح المرجعية الأولى للعقل المسلم[1]. وللتعرف على مضمون هذه القراءة الجديدة لعلم الأصول، نعرضها بشيء من التفصيل ثم ننقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تناولت هذه القراءة الفكر الأصولي للإمام الشافعي، من منظور المنهجيات الحديثة التي عبر عنها الباحث بـ: «الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجي»[2]. وكذا «تحليل الخطاب الذي يختلف عن منهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئًا إلى ما سبق»[3]. ويعود سبب هذا التخير إلى كون المنهجيات الحديثة تفترض قدرة التراث على الاستمرار والتطور. أما مفهوم سلطة النص الديني، وكيفية تكريسه في البناء الأصولي، فبيانه كالآتي:

أولًا: سلطة النص الديني

يطلق الباحث عبارة: «النص الديني» على النص الأصلي، وهو القرآن الكريم، وكذا النصوص الثانوية التي تمثلها السنة النبوية واجتهادات العلماء عبر الأجيال المتعاقبة[4]. وتهدف هذه القراءة التجديدية إلى التحرر من سلطة النص الديني في مجال التشريع للأمور الدنيوية، مع الالتزام به عقيدة ودينًا[5]. وهذا الموقف إزاء النص الديني مغاير - في ظن الباحث - لمعنى التحرر من النص القرآني، المفضي

---

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م)، ص ٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٦.

أ- أن الإجماع مفهوم مشوب بعدم الاستقرار واللبس؛ لاختلاطه بمفهوم التواتر، ولتوسيع دائرة السنة بحيث تشمل إجماع الجيل الأول من الصحابة ﷺ. وهذا موقف يتلاءم مع مشروع الشافعي الرامي إلى تضييق مساحة الاجتهاد؛ بتوسيع نطاق السنن(١).

ب- أن ضم الإجماع إلى السنة يجعله عديم الفائدة. وفي ذلك إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدلية الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي. وبالتالي إلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة(٢).

ج- جعل الإجماع - رغم زمانيته وإقليميته - ضمن وجوه العلم الخمسة التي ذكرها الشافعي في كتابه جماع العلم(٣).

٤- القياس (الاجتهاد):

إن التأسيس ذلك، لتداخله مع السنة بشكل يصعب معه التمييز بينهما. ويرى الباحث أن هناك علاقة وثيقة بين القياس عند الشافعي، وقد تم مباشرة على الكتاب؛ إذ لم يكن بحاجة إلى الإجماع لتحقيق تصور الشافعي لحدود الاجتهاد، الذي لا يخرج عن كونه اكتشافًا لحكم موجود في النصوص، وبين المبدأ الذي قرره بشأن استيعاب النصوص لجميع النوازل. مما يجعل العلاقة بين الدليل والمدلول تكاد تنحصر في المماثلة والمشابهة. وعند تجاوز المجتهد إطار النصوص، فإنه يصبح - في نظر الشافعي - مستحسنًا متلذذًا قائلًا برأيه(٤).

إن هذا الموقف الرافض للاستحسان، والمؤكد للقياس المقيد بسلطة الفهم الحرفي. يدل على سعي الشافعي للقضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو ما ينفي أي شبهة للوسطية، ويؤكد تكريس سلطة النصوص، وتحويل القياس بدوره إلى نص ملزم(٥).

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٤.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣٠.
(٥) المرجع السابق، ص ١٤٢.

أيديولوجيًّا خاصًّا في خضم صراع فكري شعوبي، انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه، بل إلى القرشية تحديدًا»[1].

٢- السنة النبوية:

أثار الباحث عدة شبهات حول السنة النبوية، نجملها فيما يأتي:

أ- الإمام الشافعي هو المؤسس لمشروعية السنة - باعتبارها نصًّا ثانيًا - حيث إنه لم يجعلها مفسرة للكتاب فحسب، بل أدمجها في أنماط الدلالة على نحو أصبحت معه جزءًا جوهريًّا في بنية النص القرآني[2]. وكل ذلك بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب، كتأويل الحكمة بأنها السنة[3].

ب- عدم استقلالية السنة بالتشريع لأنها ليست وحيًا، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. أما تأسيس الشافعي للسنة - باعتبارها وحيًا - فإنما كان انطلاقًا من موقفه الأيديولوجي، القائم على العصبية العربية القرشية التي كانت حريصة على إلباس النبي ﷺ صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعًا[4].

ج- تفريق الشافعي بين خاص السنة (الآحاد) والقياس، من حيث اتسام الأول بالموضوعية، وهو لازم لأهل العلم، واتصاف الثاني بالذاتية، وهو لازم في حق القائس فقط؛ فهذا الموقف يدل على أن الهاجس الأساس في مشروع الشافعي، يكمن في توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد، كما أن حصر القياس في دائرة الذاتي، يعد إنكارًا غير مباشر لموضوعية العقل، واتهامًا له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة[5].

٣- الإجماع:

ترى هذه القراءة أن مفهوم الإجماع - كما صوره الشافعي - تكتنفه عدة إشكالات تعود في أساسها إلى تكريس سلطة النص الديني. وإيضاح ذلك فيما يأتي:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٦.

إلى إنكار المعلوم من الدين بالضرورة؛ ذلك لأن دعوته هي محاولة لإطلاق العقل الإنساني، وتحريره من سيطرة الفكر القمعي؛ حتى يتسنى له أداء وظيفته في التفكير والاجتهاد؛ حيث يقول: «إنها دعوة لإطلاق العقل الإنساني، فيتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ومع الواقع الاجتماعي والإنساني في العلوم الإنسانية والفنون والآداب. إن هذه دعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، ولكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهمًا علميًّا»[١]. كما يقول أيضًا: «إنها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة، والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة، حين يضفي على النصوص دلالات، ومعاني خارج الزمان، والمكان، والظروف، والمناسبات»[٢].

ثانيًا: سلطة النص الديني في البناء الأصولي

يرى الباحث أن الإمام الشافعي هو أول من أضفى صبغة القداسة والسلطوية على النصوص الدينية؛ حين عمد إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، تمثل إطارًا مرجعيًّا بذاتها. وهذا من منطلق أيديولوجي، يكمن في الانحياز لأهل الحديث وللعروبة (القرشية). ومن أجل الكشف عن العملية التي تم بها تكريس سلطة النص الديني، لجأ الباحث إلى تحليل الخطاب الأصولي من خلال مصادر التشريع الإسلامي.

١- القرآن الكريم:

طرحت القراءة الجديدة رؤية خاصة بشأن بعض المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، مثل: كون القرآن عربيًّا، ودلالة القرآن. فبالنسبة للمسألة الأولى، يعتقد الباحث أن دفاع الشافعي، وتأكيده على أن الألفاظ التي توهم أنها أعجمية، هي عربية في الواقع؛ يعد كلامًا مخالفًا لما استقر عليه الرأي في عصره[٣]. وأن هذا التعصب للعروبة النقية الخالصة للقرآن، قد ترتبت عنه آثار فقهية، منها: جعل قراءة الفاتحة باللغة العربية

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩.

شـرطًا في صحة الصلاة خلافًا لأبي حنيفة. وهذا موقف لا يمكن فهمه إلا بوضعه في سـياق الصراع الفكري - على مسـتوى الفقه - بين الشافعي وأبي حنيفة ذي الأصول الفارسية[1].

ومما اسـتدل به الباحث على انحياز الشـافعي للقرشـية، أن ما أورده في مسنده من مرويات عن فضل قريش على الناس، هو من الموضوعات المنسوبة إلى النبي ﷺ. ووجه ذلك أن المسـند كله يرويه الربيع تلميذ الشـافعي عن شـيخه بلفظ: «أخبرنا»، ولكن في الجزء الخاص بفضل قريش، يسـتخدم لفظ: «حدثنا» الذي يعني المشـافهة، والمعاينـة، والمباشـرة، خلافًا لـ: «أخبرنـا» الذي يدل على الرواية عـن كتاب، أو عن صحيفة. كما قد يعني -أحيانًا - السماع المباشر[2].

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية، فإن الشافعي قد قرر مبدأ خطيرًا، يتمثل في دلالة القرآن الكريم، بطرق مختلفة على حلول المشـكلات والنوازل في شـتى العصور. مما أدى إلى تحول العالم العربي إلى عقل تابع؛ إذ انحصر دوره في تأويل النص واشتقاق الدلالات منه، وهو ما لا يتفق ومسـلك المسـلمين الأوائل، الذين فرقوا بين الممارسات الدينيـة التي جعلوا الكتاب إطارها المرجعي، ومجالات الحياة التي احتكموا فيها إلى التجربة والخبرة، لقوله ﷺ: (أنتم أعلم بشئون دنياكم)[3].

وهذا المبدأ الذي رسخه الشافعي، مؤسس - في رأي الباحث - على عروبة الكتاب. الأمـر الذي يجعل فهمه وتفسـيره مهمة صعبة لا يضطلع بهـا إلا عربي. ومثل لذلك، بالغمـوض والوضـوح في دلالة العموم علـى الخصوص، حيث يقـول: «وليس الغموض والوضـوح إذن في دلالة العموم على الخصوص، مرتبطًا بطبيعة التركيب أو السـياق، بل هو مرتبط أساسًا - عند الشافعي - بطبيعة المتلقي، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقيـة»[4]. ويقـول أيضًا: «وهذا يؤكد ما نذهـب إليه، من أن الشـافعي يعتمد موقفًا

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) جـزء من حديث رواه مسـلم، جـ ٤، ص ١٨٣٦ من حديث أنس، والبزار في مسـنده، جـ ٢، ص ١٥٣، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، جـ١، ص ١٧٩.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ٧١.

وقد خلصت القراءة الجديدة إلى ضرورة التحرر من أي سلطة تعوق مسيرة الإنسان نحو التقدم؛ حيث يقول الباحث: «وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين، طبقًا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى التي أرادت صياغة الذاكرة، طبقًا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا...»(١).

المطلب الثاني: النقد

تقوم هذه الدراسة على ترتيب مجموعة أفكار، سبق طرحها عبر التاريخ الإسلامي في جانبه الفقهي، ومحاولة البناء عليها واستنباط ما يؤيد الأيديولوجية العلمانية التي يتبناها الباحث. وذلك في ظل الحقائق الآتي بيانها:

١- أن التوجه العلماني للباحث، جعله يحاول محاكاة دعوة الأب جوستافو جوتبيرز في «لاهوت التحرير»، الذي نحا فيه إلى الجمع بين المسيحية والماركسية؛ بالتحرر من النصوص مع عدم إلغائها. وهي عين الدعوة التي بين أيدينا.

٢- أن مفهوم العلمانية الذي يعني إنكار المطلق والقول بالنسبية، وما يترتب على ذلك من قبول التعددية العقائدية، وتنحية الدين من مجال الرابطة بين الخلق، وإحلال الجوار مكانه - خاصة في مجال الدولة والاجتماع البشري - أمر لا يتسق ومحاولة تفسير الدين بشكل علماني؛ لأن الدين ينطلق أساسًا من الإيمان بالوحي، الذي تسقطه العلمانية تمامًا. حتى إنه ليمكن اختزال الفرق بين العلمانية والإسلام في قضية الوحي. وهذا النقد وحده كافٍ لنقض الدعوى من أساسها، إلا أن تكون العلمانية في مفهوم الباحث شيئًا آخر لا ندرك معناه، ولم يظهر هذا المعنى المخالف في شيء من كتاباته.

٣- أن الباحث لم يؤصل دعواه، بل اكتفى بالتخيل من غير برهان ولا تتبع. ويظهر ذلك بوضوح في المثالين الآتيين:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦.

أ- بتر مسألة وجود الأعجمي في القرآن الكريم عن سياق ورودها، والمتمثل في تناول الشافعي لأوجه البيان في القرآن الذي نزل بلسان العرب، فكان من الطبيعي أن يفهموا خطابه مثلما يفهمون لغتهم[١]. وليس في كلامه ما يدل على زعم الباحث. كما أن دعوى مخالفة الشافعي لما استقر لدى الجماعة العلمية في عصره، من وجود الأعجمي في القرآن لا تسلم؛ لأن الاختلاف في ذلك مشتهر، والأكثرون - كقول الشافعي - بعدم وقوعه[٢].

ب- أن ما استند إليه في إبطال مرويات الشافعي في فضل قريش، لا يقوم على أي أساس علمي، بل هو محض تخيل؛ إذ بالرجوع إلى المسند اتضح أن الربيع استعمل أربع صيغ:

١- أخبرنا الشافعي (١١ مرة)[٣].

٢- أخبرنا البويطي أخبرنا الشافعي مرتين[٤].

٣- أنبأنا الشافعي (٣مرات)[٥].

٤- حدثنا الشافعي (٦ مرات)[٦].

وإذا كان الربيع قد بدأ «كتاب الأشربة وفضائل قريش» بلفظ: «حدثنا»، فإنه استعمل اللفظ ذاته في الكتب الأخرى التي تناولت موضوعات لا تمت بصلة لقريش ولا للعروبة. كما أن الكتاب السابق ذكره، وهو يتضمن (١٢ حديثًا)، أورد الإمام

---

(١) انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢ (القاهرة: دار التراث، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٢١، ٤٤، ٥٠.

(٢) انظر: السيوطي، المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: الهمامي الراجي الهاشمي (المغرب: لجنة نشر التراث المشتركة بين المغرب والإمارات، د.ت)، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣) انظر: مسند الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتاب العلمية، د.ت)، ص ٢٨، ٥٢، ١١٢، ١٥٠، ١٨٢، ٢١٦، ٢٢٤، ٢٨٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٨، ٣٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٠، ٢٢، ٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ص ٤٦، ٢٧٨، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٤.

الشافعي تسعة منها بلفظ: «أخبرنا»، وحديثين بلفظ: «حدثنا». بل إن الحديث السابع الـذي يعظم فضل قريش، قد جاء بصيغة: «أخبرنا». ونصه: (قال الشـافعي: أخبرنا مسلم ابن خالد عن أبي ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول الله ﷺ قال في قريش شيئًا من الخير لا أحفظه، وقال شـرار قريش خيار الناس)[1]. ولو كان الشـافعي ينطلق – كما زعم الباحث – من البعد العروبي القرشـي، لتسـاهل مع هذا الحديث الضعيف، فـأورده بلفـظ: «حدثنا». إضافة إلى ما سبق، فـإن المتقدمين درجوا على اسـتعمال اللفظين بمعنى واحد. أما التفرقة بينهما فهي اصطلاح بعض المتأخرين[2].

والحاصل أن هذه الحقائق كفيلة بهدم هذه القراءة الجديدة للفكر الأصولي؛ لأنها لا تتسـم بأي عمق يستند إلى الاسـتقراء والاستدلال. ومن هنا، يصح إدراجها ضمن الدعاوى الهدامة؛ نظرًا لما يترتب عليها من نتائج مخيبة، تتلخص في الآتي:

١- تحقير التراث الأصولي ومناهج البحث فيه، والتشكيك في علماء الأمة.

٢- هدم الأصول المتفق عليها؛ باعتبار أنها لم تؤسس إلا لخدمة السلطة القرشية، التي بسـطت هيمنتها في اجتماع السـقيفة عند اختيـار أبي بكر الصديق رضي الله عنه للخلافة.

٣- الخـروج مـن دائـرة التكليف، ونقـل المرجعية من النص الشـرعي إلى العقل المحض «الخبرة الإنسانية».

(١) أخرجـه الشـافعي في المسـند ٢/ ٤٣٤، رقـم ٦٩٩، البيهقـي في المعرفـة ١/ ١٥٦، رقم ٢٢٣. وإسناده ضعيف.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية (المدينة المنورة، د.ت)، ص ٢٨٣.

المبحث الخامس: استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير

شكلت قضية فهم القرآن الكريم - وفق منهجية جديدة - موضوع قراءة محمد أبي القاسم حاج حمد، التي حاول من خلالها تقديم البديل المنهجي القادر - في ظنه - على إعادة عرض القرآن بما يتلاءم والأفق المعرفي المعاصر، الذي دخل مرحلة فكرية (العالمية الإسلامية الثانية) لا تناسبها مناهج التفسير الموروثة.

وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن العالمية الإسلامية الثانية تتطلب إطارًا منهجيًّا عميقًا في التعامل مع القرآن الكريم، يتجاوز البناء اللفظي، الذي اقتصرت عليه عقلية العالمية الإسلامية الأولى، حيث إنها كانت عاجزة عن النفاذ إلى المنهج القرآني عبر التحليل[1]. ولتحقيق نقلة نوعية في فهم القرآن الكريم بما يتلاءم والأفق المعرفي المعاصر، استخدمت هذه الدراسة كلاًّ من المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والألسنية المعاصرة.

وأساس هذا الاختيار أن المنهج التحليلي يمثل مرحلة متطورة في فهم القرآن: من حيث البحث في وحدته المنهجية عن الناظم. مما سيمكن من حل العديد من الإشكالات التي لم يعد يسعف فيها الأسلوب التقليدي. يقول حاج حمد: «وفي تطبيق هذا الأسلوب الحضاري في فهم القرآن، بالبحث في وحدته المنهجية عن الناظم، يضعنا في مرحلة متقدمة جدًّا لفهم هذا الكتاب، ويمكننا من حل العديد من المعضلات الفكرية التي كانت مستعصية الحل في الماضي»[2].

أما المنهج التاريخي، فقد عبر عنه الباحث بأنه: «منهج لفهم التاريخ من منظور إسلامي، انطلاقًا من علاقة الغيب المدروسة والمحققة بحركة الواقع البشري. وذلك من خلال منطق التدافع والدورات من لدن آدم عليه السلام إلى عصرنا الحاضر. وهو منهج

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ط٢ (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦م)، جـ١، ص ٦٨.

(٢) المرجع نفسه، جـ٢، ص ٥٠٨.

يقوم على استيعاب المناهج المختلفة في فهم التاريخ، ثم تجاوزها بإضافة بعد جديد، وهو: التدافع الوضعي الديني»(١).

وفيما يتعلق بالألسنية المعاصرة، فقد طبق «الحفر الألسني» على بعض النماذج؛ لما يحققه هذا المنهج من فهم عميق ودقيق للمعنى. حيث يقول: «فأخذت بتطبيق المنهج على نماذج من هذه الإشكاليات ومن بينها على سبيل المثال، ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن، وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم... إن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، هو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح، وهو ما يتعارض مع ما وثقه العرب من لسانهم البلاغي، ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث»(٢).

وقد حرص الباحث على التذكير ببعض الملاحظات المنهجية، التي يرى ضرورة استحضارها في أي محاولة تجديدية لفهم القرآن. وتتمثل فيما يأتي:

١- البعد عن الإسقاطات الأيديولوجية؛ لأن التمسك بالحقائق هو الأصالة الحضارية، ودلالة النضج العقلي المنهجي، وليس تسيبات الحوار السلبي(٣).

٢- استكمال الأهلية العلمية الخاصة بعملية تجديد فهم القرآن، والتي تتطلب استيعابًا مسبقًا لعدة علوم؛ كالتاريخ، واللغة، والطبيعيات، والفلسفة، ومقارنة الأديان(٤).

٣- تقييم الجهود العلمية للقدامى والحكم عليها، في ضوء طبيعة مقومات تجربتهم، وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي لا من خلال متاحات عصرنا(٥).

---

(١) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٥ – ٥٦.

(٣) المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٠٧.

(٤) المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٦.

(٥) المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٦٩.

ويظهر بوضوح تطبيق المنهجية الجديدة لفهم القرآن، فيما جعله الباحث ضوابط للاستخدام اللغوي في القرآن وضوابط للتشريع. وبيانه كالآتي:

أولاً: ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن

إن الفهم الصحيح للقرآن الكريم لا يتحقق إلا بالتزام أمرين:

١- نفي الاشتراك والترادف في لغة القرآن:

يعتقد الباحث أن لغة القرآن لا تقبل الاشتراك والترادف خلافًا للغة العرب. وهو موقف يتسق مع منهجية القرآن الضابطة لموضوعاته، التي تتطلب بدورها ضبطًا لمفرداته. مما يجعل القرآن بمنأى عن التناقض في وحدته البنائية؛ حيث يقول: «فالاستخدام الإلهي للمفردة يرقى بها إلى مستوى المصطلح، بحيث ينتفي منطق المشترك والمترادف؛ لأن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية. وبما أن منهجيته المعرفية ضابط لكل الموضوعات التي يعالجها، فإن لغته يجب أن تكون منضبطة كذلك، فلا يعطى للمفردة الواحدة أكثر من معنى، مهما اختلف موضوعها وسياق توظيفها، وإلا لوقع التضارب بين مفردات القرآن، واختلفت التأويلات والتفاسير...»[١]. ومما يؤكد ذلك وجود فرق بين ألفاظ وردت في القرآن، عدت من قبيل الترادف في لغة العرب. وقد ساق الباحث أمثلة مؤيدة لرأيه، منها:

أ- الفرق بين اللمس والمس:

باستقراء آيات القرآن وتحليلها، توصل إلى وجود فرق بين اللمس والمس. فالأول يعني: التناول باليد أو الاحتكاك العضوي الحسي. أما الثاني فيدل على التفاعل العقلي والوجداني. ومن ثم فلا يصح القول بأن الله تعالى منع لمس المصحف؛ لأنه خطاب لجميع البشر وكيفما كانت حالاتهم. أما مس القرآن، بما يعني التفاعل مع مكنوناته وأعماقه، فإنه يتطلب حالة من الاستعداد[٢]؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (الواقعة: ٧٧- ٧٩).

(١) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٥.

ب- الفرق بين الرؤية والنظر والشهود:

إن هـذه الألفـاظ مختلفة؛ لأن الرؤية تختص بالأمور الحسـية التي تتحقق بالعين المجـردة، والنظر يتعلق بالأمـور المعنوية التي تدرك عن طريق العقل. ومما يسـتدل به على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ﴾ (الأعراف: ١٤٣). فقد طلب موسى عليه السلام رؤيـة الله ﷻ عـبر النظر، بمعنـى أن يرفع عوائق الرؤية الحسـية أو حجابها ليمكن النظـر. وهو أمـر مرتبط بقوى الإدراك، خلافًا للرؤية الحسـية كمـا في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ﴾ (الأنعام: ٧٧).

أما شـهود الأمر، فإنه يعني حضوره لا رؤيتـه بالعين المجردة. كما في قوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥). ووجه الاسـتدلال أن الشـهود في الآية بمعنى حضور الشـهر في الزمان والمكان، حيث يكون الإنسـان مقيمًا، ثم اسـتثنيت حالتان: مقيم مريض، وغير مقيم مسـافر. ولم يطلب الله - تعالى - في هذه الآية رؤية الشهر؛ وذلك لأن الشهر لا يرى بالعين وإنما الأهلة. ورؤية الأهلة كرؤية إبراهيم لها، والشهور حساب؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣٦). وعليه، فإن شهود الإنسان الشهر يعني أن يكون حالاً حين توقيته. ولا علاقة لذلك برؤية الهلال كما يعتقد الكثيرون[(١)].

٢- رد الأحاديث الصحيحة المخالفة لظاهر القرآن:

انطلاقًا من التوافق والانسـجام التامين بين لغة الرسول ﷺ ولغة القرآن الكريم، فـإن أي حديـث لا يتفق لفظه وظاهـر ألفاظ القرآن، يجب رده ولو صح سـندًا. ومن أمثلـة ذلـك ما عده الباحث حديثًا منسـوبًا إلى الرسـول ﷺ، وهو: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)[(٢)].

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية، جـ ١، ص ٥٦.

(٢) جـزء مـن حديث رواه أحمد في المسـند، ٢/ ٥، والبخاري في صحيحه، ١/ ٣٠٤، ومسـلم في صحيحه، ٣/ ١٤٥٩، وأبو داود في سننه، ٣/ ١٣٠، والترمذي في الجامع، ٤/ ٢٠٨، والنسائي في السـنن الكـبرى، ٥/ ٢٧٦، وابن حبـان في صحيحه، ١٠/ ٣٤٢، والحاكم في المسـتدرك، ٣/ ٥٣٢، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه.

فقد وجد في معناه تعارضًا مع ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ ﴾ (البقرة: ١٠٤). ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِۚ ﴾ (النساء: ٤٦). حيث إن دلالات «راعنا» التي نهى الله تعالى عنها مرتين، واستبدلها بلفظ: «انظرنا» هي من الخطورة بمكان؛ لأنها تحط من قدر الناس بتحولهم إلى «رعية» من مرعى، يقودها الراعي بعصاه[1].

وهذا الموقف لا يعني إنكارًا للسنة، بقدر ما يتغيا التحديد الدقيق لطبيعة علاقتها بالقرآن الكريم. يؤكد ذلك قوله: «إن مجرد البحث في ضرورة التوافق بين متن الأحاديث النبوية، ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتمًا للبحث في علاقة السنة بالقرآن. وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة. بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة، التزامًا لا لبس فيه ولا غموض. فلو لم يكن الرسول ﷺ بقوله وفعله الصحيحين يشكل المرجعية التطبيقية لمنهجية القرآن، لوقع اختلاف كبير بين المجتهدين»[2].

ثانيًا: ضوابط التشريع الإسلامي

يذهب الباحث إلى تقرير مبدأ العقوبة والجزء بالنسبة لأحكام الحدود. أما كيفية التطبيق، فيرى أن تتخذ أشكالاً مختلفة، تبعًا لتغير الواقع الاجتماعي. وأساس هذا التصور، قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ (المائدة: ٤٨).

فبتحليل هذه الآية، توصل إلى أن قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ يعني أن الله يرد التشريع إلى (منكم) أي: مطابقًا لواقعكم المعيش، ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي. وهذا بخلاف ما لو جاء النص على نحو: (لكل منكم).

(١) العالمية الإسلامية الثانية، جـ ١، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٦٢.

فإنه سيدل على أن الله قيد التشريع به، وأنزله أمرًا دينيًا دون التفات إلى أي أبعاد. يقـول: «وقـد أراد الله عـبر هذا النـص أن يطلعنا على نسـبية التشـريع المنزل تبعًا للحـالات التاريخية، والأوضـاع الاجتماعية المختلفة... إن عقوبـات القطع، والرجم، والجلـد، كانت سـارية المفعـول في ذلك العصر التاريخي السـابق على الإسـلام. أما الثابت فهو المبدأ وليس الشكل»[1].

المطلب الثاني: النقـــد

تكمن أهمية هذه القراءة المعاصرة في أنها محاولة لفهم القرآن الكريم واستخلاص المعاني الكلية، التي من شـأنها رسم المنهج الإلهي؛ بحيث تتضح معالمه بإزاء المناهج الأخـرى. غـير أن هذا الهـدف النبيل عمي عن الباحث أثنـاء التطبيق. ويظهر ذلك فيما يأتي:

١- أن عدم وضع ضوابط للتعامل مع ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه -بعد تخير القول بنفي الترادف والاشتراك في القرآن- قاد الباحث إلى التفرقة بين الاجتناب، والنهـي، والحـرام؛ على اعتبار أن الاجتناب والنهـي لا يبلغان درجة الحرام. ممـا يمكن القول معه بعـدم حرمة الخمر، بل قد يصل به الحال إلى إباحته.

ومـن المعلوم أن الأصوليين جعلوا الإجماع، والوارد الصحيح من السـنة المطهرة، والمقاصـد الكلية للشـريعة كضوابـط للتعامل مع القـرآن الكريـم، واختيار مفاهيم ألفاظه ومعانيه.

وعلـى هذا، فقد كان مـن الممكن - مع الاحتفاظ بنفي الترادف والاشـتراك - أن يتـم التخـير بناء علـى التقيد بالضوابط السـابق ذكرهـا. إن الاجتناب هـو الدرجة الأشد في التحريم، ويناظره قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ ﴾ (الإسـراء: ٣٢) من حيث حرمة النظر، والخلوة، واللمس؛ لأنها وسـائل يتوصل بها إلى الزنـى. فإذا قلنـا: «لا تقربوا» أعلى في التحريم، نكون قـد تقيدنا بالإجماع، وصحيح السنة، ومقاصد الشريعة، التي حرمت الزنى ووسائله. كما أن القول بزمنية الأحكام

(١) العالمية الإسلامية الثانية، جـ ٢، ص ٤٩٥ - ٤٩٦.

الشرعية من قطع، ورجم، وجلد... واعتبارها من الأشكال التي يمكن تجاوزها أمر مرفوض. وهو ناتج عن عدم اعتبار الضوابط السابق ذكرها.

٢- أن التطبيق الآلي للألسنيات المعاصرة في فهم النص المقدس، يعد خللاً منهجيًا من قبيل المقاربات، والانتقاء العشوائي الذي يجعلها مناهج مرفوضة؛ لأنها تستخدم أدوات نشأت لدراسة لغات ذات خصائص مختلفة، والغرض منها هو عملية الحفر الألسني - مثلما عبرت عنها الدراسة - التي تبحث عن القدر المشترك لخصائص مجمل اللغات، فيما يساعد الأطفال أو المعوقين ذهنيًا... على تفهم أكثر، بأساليب أسهل. ولا علاقة لها بقضايا تفسير النصوص المقدسة التي هي أعمق من ذلك بكثير.

٣- تفسير الباحث للقرآن بمقررات سابقة لديه. وهو الأمر الذي يمنع أي ناظر أن يتوصل إلى بناء المنهج الإلهي من عناصره المبثوثة في القرآن. فقوله بالفرق بين اللمس والمس انطلاقًا من إنكار الترادف والاشتراك، لم يكن نتيجة استقراء الآيات التي وردت فيها هذه الألفاظ وتحليلها - كما زعم - لأنه اقتصر على آية واحدة من بين ما يقارب (٦٠ آية) جاء معظمها بغير ما قرره الباحث، مؤكدة أن المس معناه الاحتكاك المادي، وليس الإحساس والوعي بالمعاني فقط. كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ (البقرة: ٨٠)، ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ (آل عمران: ٤٧)، وكذا في الفرق بين الرؤية، والنظر، والشهود؛ فإنه جزم بأن هذه الألفاظ لا تحتمل غير المعاني التي ذكرها. غير أن في بعض الآيات القرآنية ما يفند زعمه، كقوله تعالى: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٩﴾﴾ (الأحزاب: ١٩). فإن معناها على رأي الباحث أن النبي ﷺ

رأى بعينه المجردة عقول المنافقين كيف تفكر حتى صارت أعينهم تدور كالذي يلفظ آخر أنفاسه. وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾ (التوبة: ١٢٧). وهذه أيضًا معناها على مذهبه، أنه إذا أنزلت سورة فكر بعضهم في بعض.

أما ورود كلمة «ترى» بمعنى علم، فإن الآيات في شأنها كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ (البقرة: ٢٥٨)، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ ﴾ (الفجر: ٦)، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَـٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ ﴾ (الفيل: ١)، ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَـٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ (هود: ٤٩).

وبالنسبة لتحديد معنى «الشهود» بالحضور - على سبيل الحصر - فإنه غير مسلم؛ لوجود آيات عديدة تخالف المدعى. منها: قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٤)، ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ ﴾ (آل عمران: ١٨)، ﴿ لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾ ﴾ (النساء: ١٦٦).

٤- الاحتكام إلى محض تداعيات فكرية في رد الأحاديث وقبولها؛ فقد رد قوله ﷺ: (كلكم راع...)؛ لمجرد ما بدا له من تعارض بين لفظ في هذا الحديث الصحيح والآيتين اللتين ساقهما، رغم وجود آيات أخرى جاء فيها لفظ (رعى) بمعنى الرعاية والمسئولية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ ﴾ (المؤمنون: ٨)، ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ (الحديد: ٢٧).

والحاصل أن هذه الدعوى - بعد تخليصها من شوائبها - يمكن أن تساعد على بناء النموذج المعرفي الإسلامي، إذا استعملت في القرآن الكريم والسنة النبوية معًا، بشرط مراعاة الضوابط التي تمثل هوية الإسلام. أما تطبيقها على حالها، فإنه سيؤدي إلى عدة محظورات، أبرزها:

أ- تحويل الدين الإسلامي إلى تبنيات فكرية محضة.

ب- إنكار مجموعة معتبرة من الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة.

ج- تضييق دائرة التكليف الشرعي؛ وذلك بالتفرقة بين الحرام والاجتناب والنهي.

د- الدعوة إلى الإسلام الهلامي - إن صح التعبير - وهو تمسك كل ناظر فيه، بما خطر في ذهنه من أفكار وآراء وأحكام.

المبحث السادس: استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير

قدم محمد شحرور قراءة معاصرة للنص القرآني من منطلق رؤية فلسفية للمعرفة، واستخدام المنهج التاريخي العلمي في بحث الخصائص البنيوية للغة العربية على ضوء ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة. وذلك بهدف إصلاح الخلل المنهجي الذي يعوق الفكر الإسلامي عن الفهم الموضوعي للنص القرآني. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن هناك خللاً منهجيًا في التعاطي مع النص القرآني؛ مما أبعد الفكر الإسلامي عن الموضوعية في الفهم وسوء التطبيق. وتتجلى مظاهر الخلل المدعى في الصور الآتية:

١- عدم الالتزام بتطبيق المنهج العلمي على آيات الكتاب.

٢- الانطلاق من أحكام مسبقة متحيزة للإسلام.

٣- عدم التفاعل الإيجابي مع الفلسفات التي أبدعها الفكر الإنساني.

٤- غياب نظرية إسلامية في المعرفة تمكن الباحث من التفكير العلمي الموضوعي، وترشده إلى التعامل مع الفكر الإنساني بصرف النظر عن عقيدته.

٥- الفشل في إيجاد حل للأزمة الفقهية المعاصرة[١].

من هنا تأتي محاولة محمد شحرور لإعادة فهم النص القرآني، انطلاقًا من رؤية فلسفية تقوم على المرتكزات الآتية:

أ- أن العالم المادي المحسوس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

ب- انطلاق المعرفة العقلية من المحسوسات لبناء المعرفة النظرية المجردة، ولا قيمة لمعرفة إشراقية إلهامية.

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط٢ (مصر: دار سينا للنشر، ودار الأهالي، ١٩٩٢م)، جـ١، ص ٣٠.

ج- أن جميع ما في الكون مادي، يمكن للعقل إدراكه.

د- أن عالم الغيب مادي كعالم الشهادة.

هـ- أن ما ورد في القرآن الكريم لا يتناقض مع الفلسفة. والراسخون في العلم (علماء الطبيعة) هم المكلفون بتأويله حتى يتطابق مع البراهين العلمية.

و- تبني النظرية العلمية القائلة بظهور الكون إثر انفجار هائل، وأن انفجارًا مماثلاً سيؤدي حتمًا إلى هلاك الكون وتغيير طبيعة مادته[1].

وتتمثل أسس الدراسة في الآتي:

١- المسح العام لخصائص اللسان العربي، باستخدام المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي، الذي بلوره الإمامان: ابن جني، وعبد القاهر الجرجاني. واستنادًا إلى الشعر الجاهلي، وآخر نتائج علوم اللسانيات الحديثة وفي مقدمتها أن جميع الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف، حيث إن الكلمة الواحدة إما أن تهلك عبر التطور التاريخي، أو تحمل معنى جديدًا يضاف إلى المعنى الأول. ومن ثمَّ فقد تم الاعتماد - أساسًا - على معجم مقاييس اللغة لابن فارس، والاستئناس بالمعاجم الأخرى.

٢- صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان. لذا يجب الانطلاق من فرضية أن الكتاب تنزل علينا، وأنه جاء لجيلنا.

٣- قابلية كل ما ورد في الكتاب للفهم على نحو يقتضيه العقل؛ نظرًا للتلازم بين اللغة والتفكير، ولأن الكتاب جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني. مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الفهم تاريخي، ونسبي، ومرحلي.

٤- عدم وجود تناقض بين الوحي والعقل، ولا بين الوحي والحقيقة (صدق الخبر، ومعقولية التشريع).

٥- احترام عقل القارئ[2].

---

(١) المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٤.

وبتطبيق المنهجية الجديدة المقترحة، توصل الباحث إلى تفسيرات غريبة مجافية للسياق القرآني، ومفاهيم جديدة هادمة للمفاهيم الإسلامية. وسأكتفي ببيان أثر هذه القراءة المعاصرة على الفقه الإسلامي الذي قصد محمد شحرور اختراق مفاهيمه وأحكامه، حيث يقول: «فإذا أردنا أن نخترق الفقه الإسلامي، وجب علينا إعطاء البديل. وهذا ما فعلناه في هذا الكتاب؛ حيث طرحنا منهجًا جديدًا في الفقه الإسلامي، وطبقناه على أحكام المرأة، فنتجت لدينا أحكام لم تكن عند الفقهاء كلهم. ولكننا لم نستطع القيام بهذا العمل إلا بعد صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية (جدل الإنسان) منطلقة من القرآن الكريم؛ إذ إن المنطلق الفلسفي ينتج عنه بالضرورة الحل الفقهي»(١). وللتعرف تفصيلاً على الكيفية التي تمت بها هذه العملية الاختراقية، نعرض البدائل المقترحة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نظرية الحدود في التشريع والعبادات

تقوم هذه النظرية على فكرة اجتماع النقيضين وتصارعهما، فيما قدمه الدين الإسلامي من مبادئ ومفاهيم وقواعد في شتى مجالات الحياة. وأن تحقيق مبدأ صلاحية رسالته لكل زمان ومكان متوقف على فهم صفتين أساسيتين متناقضتين اختص بهما الإسلام، وهما: الاستقامة والحنيفية؛ حيث يكمن فيهما جدل التشريع وتطوره. يقول الباحث: «إن تلك الخاصية هي بناء الدين الإسلامي عقيدة، وتشريعًا، وحكمًا، وعلمًا، على نقيضين لا ينفكان في حركة جدلية، تفرزها المتناقضات الداخلية للحياة الإنسانية في مجال الفلسفة، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد. وهذان النقيضان هما: الحنيفية والصراط»(٢).

وقد استدل على سلامة فكرته، بأن صفة الاستقامة جاءت في قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ (الفاتحة: ٦)، ﴿ قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝١٦١ ﴾ (الأنعام: ١٦١)، ﴿ وَهَدَيۡنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝١١٨ ﴾ (الصافات: ١١٨). أما صفة الحنيفية فقد وردت في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ

(١) المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٢.
(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٤٦.

وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾ (الأنعام: ٧٩)، ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الروم: ٣٠).

ويرى أن كلمة: «حنيفية» اشتقت في اللسان العربي من «حنف» الذي يعني الميل والانحراف. أما كلمة: «مستقيم» فهي مشتقة من «قوم» أي: جماعة، أو من «قوم»، قام بمعنى الانتصاب والاستقامة. وهما معنيان متضادان، جمعهما القرآن في آية واحدة للدلالة على أن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معًا. ومن هذين النقيضين تولدت مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع والسلوك الإنساني، بحيث تستوعب شتى مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

إن صفة الحنفية - كما يتصورها الباحث - طبيعة فطرية تنسجم مع وجود الإنسان وفطرته، إذ تبدو جلية في التشريع، والطبائع، والعادات، والتقاليد، التي أطلق عليها اسم (المتغيرات). نظرا لدوام تحركها وميلها عن الخط المستقيم الذي ترسمه اليوم، لتتحول وتنحرف عنه غدًا.

و من ثم يحتاج الإنسان إلى ثوابت في حياته، تشكل علاقة جدلية والمتغيرات. مع ملاحظة أن الصراط المستقيم لا يلغي المتغيرات الحنيفية، بل يشكل علاقة جدلية معها. وهنا يمكن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول في الدين الإسلامي[١].

ولإثبات فكرته فيما يتعلق بالحدود، استعان بالتوابع المستمرة في الرياضيات، وذلك ببيان علاقة التوابع بمتحول أو متحولين؛ حيث جعل الحنيف هو المنحني نقيض المستقيم، وعدد الحالات التي يأخذها التابع المنحني، ونهاياتها العظمى والصغرى، وحدوده العليا الموجبة، والدنيا السالبة. وخلص إلى أن التشريع الإسلامي يحمل خاصيتي الانحناء والاستقامة معًا، وأنه مبني على مبدأ النهايات أو الحدود المستقيمة[٢].

وبتطبيق نظرية الحدود، توصل إلى أحكام جديدة، منها:

١- جواز التعامل بالربا، بشرط ألا يزيد على ضعف مبلغ الدَّين؛ لأن الله - تعالى - في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ (آل عمران: ١٣٠)، قد وضع سقفًا للفائدة يقبل الوصول إليه دون تجاوزه[٣].

(١) انظر: الكتاب والقرآن، جـ ١، ص ٤٤٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٤٤٩.

(٣) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٤٧٠.

٢- جواز الزيادة على العدد المحدد لمحرمات النكاح الوارد ذكرهن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٢٣﴾﴾ (النساء: ٢٢- ٢٣). وذلك لأنه يمثل الحد الأدنى الذي لا يجوز تجاوزه نقصانًا، أما زيادة فيجوز لأسباب صحية أو اقتصادية. وعليه، يمكن إصدار تشريع يمنع الزواج من بنات العم والعمة والخال والخالة لسبب من الأسباب السابق ذكرها[1].

٣- جواز معاقبة السارق بأي عقوبة، بشرط عدم الزيادة على قطع اليد؛ لأنه حد أعلى لا يجوز تجاوزه صعودًا، ولكن يمكن الانحراف عنه هبوطًا في السرقات التي لا تستوجب القطع. وللمجتهد تحديد العقوبة بما يتناسب مع طبيعة الفعل وخطورته على الفرد والمجتمع[2].

ثانيًا: مبادئ التشريع الإسلامي وشروطه

التشريع الإسلامي في منظور القراءة المعاصرة هو: «تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله؛ حيث إنه في بعض الحالات يمكن أن يقف على الحدود، وفي معظم الحالات ضمن الحدود. لذا فهو تشريع حنيفي - أي متطور - يتناسب مع رغبات الناس، ودرجات تطورهم التاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، ويقر بأعراف الناس»[3]. ومنطلق هذا التصور أنه باكتمال أحكام الدين الإسلامي وخاتميته، الذي نصت عليه الآية الكريمة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٣﴾﴾ (المائدة: ٣) قد نضجت

(١) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٤٥٤.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٤٥٥.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨٠.

قدرة الإنسان في التعامل مع قوانين الطبيعة، واستنتاجها من القرآن أو من خارجه، وكذا قدرته على التشريع. فاكتملت بذلك خلافته لله على الأرض، «فصار ربًا للطبيعة بسيطرته على قوانينها، وصار إلها في الأرض لقدرته على التشريع»[1].

أما مصطلح التشريع الإسلامي، فلا أساس له من الصحة - في رأي الباحث - لأن الدين مدني بحت؛ حيث يقول: «إنه مصطلح خاطئ ووهمي، فلا يوجد شيء اسمه التشريع الإسلامي، والإسلام مبني على الحدود، وهو دين مدني بحت»[2]. وقد قام شحرور بتحديد المفاهيم الخاصة بمبادئ التشريع الإسلامي، وكذا الشروط التي يجب أن تتوافر فيه لكي يكون تشريعًا معاصرًا.

أ- مبادئ التشريع الإسلامي:

يقوم التشريع الإسلامي في منظور القراءة المعاصرة على أربعة مبادئ، هي: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع.

١- الكتاب: يعني به: «مجموعة المواضيع التي أوحيت من الله - تعالى - إلى النبي ﷺ في النص والمحتوى»[3]. وقد استفيد هذا المفهوم من المعنى اللغوي للكتاب. فهو من فعل «كتب» الذي يدل في اللسان العربي على جمع أشياء لإخراج معنى مفيد، أو إخراج موضوع ذي معنى متكامل. وعكسه «بتك» حيث يتعاكس الفعلان من الناحية الصوتية والدلالية[4].

ويقسم الكتاب الذي يؤلف كل آيات المصحف إلى كتابين رئيسين:

كتاب الرسالة وكتاب النبوة؛ وذلك استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾ (البقرة: ٢) ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (آل عمران: ٧). فكتاب الرسالة، هو الذي يتعلق بالسلوك من عبادات، وتشريع، وأخلاق. وتمثله الآيات المحكمات التي سميت «أم الكتاب».

(١) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٨٠.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٤٧٢.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٢.

(٤) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥١.

وأما كتاب النبوة، فهو الذي يتعلق بقوانين الكون، والخلق، والموت... وتمثله الآيات المتشابهات، وهي: «القرآن العظيم» و«السبع المثاني». إضافة إلى آيات لا محكمات ولا متشابهات، أطلق عليها «تفصيل الكتاب»[(١)].

وقد اكتفت القراءة المعاصرة بعد أم الكتاب - دون غيرها - أحد مبادئ التشريع الإسلامي. وذلك لأن رسالة محمد ﷺ منحصرة فيها. حيث يقول الباحث: «إن الرسالة مقصورة على أم الكتاب ومحصورة بها، أي على الآيات المحكمات التي توزعت مواضيع وأحكاما في شتى أنحاء القرآن»[(٢)].

ويندرج تحت مفهوم «أم الكتاب» الفروع الآتية:

١- الحدود بما في ذلك العبادات.

٢- الفرقان العام والخاص (الوصايا).

٣- الأحكام المرحلية.

٤- الأحكام الظرفية.

٥- التعليمات العامة (وهي التي جاءت تحت بند: يا أيها النبي).

٦- التعليمات الخاصة (وتتعلق بزوجات النبي ﷺ).

٧- الممنوعات (الخمر، والميسر...)[(٣)].

هذا مع التنبه إلى أن التعليمات لا تدخل ضمن الأحكام الشرعية، وأن الممنوعات تخضع للاجتهاد. كما أن الالتزام بالأحكام التي تضمنتها آيات أم الكتاب، قد يكون طاعة متصلة أو طاعة منفصلة؛ فالطاعة المتصلة يدل عليها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝١٣٢﴾ (آل عمران: ١٣٢)، والطاعة المنفصلة يدل عليها

---

(١) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٤.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص ١١٢.

قولـه تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ (المائدة: ٩٢). وعليـه، فحيثما يأتي الأمر بطاعة الرسـول ﷺ متصـلاً مع طاعـة الله، دون تكـرار الفعل تندرج الآيـة ضمن الحدود، والعبـادات، والأخـلاق. ويكون الإلزام بها مسـتمرًا دون انقطـاع. وحيثما يأتي الأمر منفصـلاً عـن طاعـة الله، تنضوي الآية تحـت التشـريع الخاص، والحيـاة المرحلية للرسول ﷺ. وبالتالي تفقد طاعته صفة الإلزام بعد وفاته»[١].

٢- السنة: تعني عنده: «منهج تطبيق أم الكتاب بيسر وسهولة، دون الخروج عن حـدود الله في أمـر الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة؛ وهو الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام»[٢]. ويقسـم السـنة إلى سـنة الرسـالة، وسنة النبـوة؛ ففـي الأولى يـرى فصـل الأحاديـث المتعلقـة بالحـدود، والعبادات والأخـلاق؛ فالطاعـة فيهـا مندمجـة مـع طاعـة الله دون تفريق عـن بقية الأحاديـث المتعلقة بالسـلوكيات العامة والاجتماع؛ فطاعة الرسـول ﷺ فيها منفصلـة عـن طاعة الله. ومن ثمَّ فهـي غير ملزمة لأحـد؛ لاندراجها تحت أحاديث التشـريع الخاصة، والأسئلة والأجوبة التي طرحت على الرسول ﷺ خـلال حياته[٣]. أما سـنة النبوة، فهـي اجتهاد النـبي ﷺ في تطبيق أحكام الكتـاب، من حدود وعبادات وأخلاق. وهنـا، يجب الاقتداء بمسـلكه؛ لأنه هو الذي وضع مبدأ الحركة بين الحدود[٤].

٣- القيـاس: يعـني بـه: «قياس الشـاهد على الشـاهد، وذلـك بالاعتماد على البينـات المادية الموضوعية، والناس الأحياء»[٥]. أما القياس الشـرعي، فلا فائدة فيه؛ لأنه قياس شـاهد على غائب؛ حيث يقول: «إن القياس الشـرعي

(١) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٥٠.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٤٩.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٥٢.

(٤) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٥٣، ٥٨٣.

(٥) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨٣.

هو قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس باطل ومجحف، فلا يصح أن نقيس أي مجتمع معاصر على المجتمع الذي عاش فيه النبي ﷺ وإلا فإننا نقع في الوهم»[١].

٤- الإجماع: المراد به: «إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم»[٢]. وكذا «المجالس التشريعية، وحرية التعبير عن الرأي ضمن الحدود»[٣]. أما المفهوم الموروث للإجماع، فقد عده الباحث مفهومًا وهميًا؛ لأنه - في ظنه - تعبير عما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء. ويرى أن الاستفادة من المذاهب الفقهية تكون بانتقاء ما يناسبنا من الآراء، بصرف النظر عن أصحابها؛ حيث يقول: «إن المفهوم الموروث بأن الإجماع هو ما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء، هو مفهوم وهمي، فقد أجمع هؤلاء العلماء على أمور تخص الناس في حياتهم وضمن مشاكلهم الخاصة بها، وليس لنا علاقة بهم. وأرى أن المذاهب الفقهية الموروثة، إذا كان فيها أمور تناسبنا حاليًا، أخذناها بغض النظر عن مؤلفها، وإذا وجدناها لا تتناسب مع ظروفنا، تركناها دون حرج»[٤].

ب- شروط التشريع الإسلامي:

لكي يكون التشريع الإسلامي معاصرًا لا بد من توافر الشروط الآتية:

١- فهم اللسان العربي على أنه خالٍ من المترادفات، وأن أي نص لغوي من الكتاب أو من خارجه، لا يفهم إلا على نحو يقتضيه العقل.

٢- استيعاب الأرضية العلمية، والقوانين الاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، عند وضع التشريع.

٣- الاستعانة بعلماء الطبيعة في وضع التشريع.

(١) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨١.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨٢.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨٣.

(٤) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٨٢.

٤- القول بنسبية الحديث النبوي الشريف، وعدم التقيد بأي مذهب فقهي.

٥- قياس الشاهد على الشاهد، وإذا تغيرت الظروف يعاد النظر في الأحكام.

٦- جعل الأعراف الناتجة عن العلاقات الاقتصادية والإنتاجية والبيئية هي الموجه للتشريع.

٧- جعل الحرية والإباحة أساس التشريع الإسلامي واعتقاد أن الدين الإسلامي حنيف. ومن ثم فإن أي تشريع يعرقل مسيرة التقدم يجب الميل عنه[١].

ثالثًا : النموذج الجديد لفقه المرأة

انطلاقًا من فكرة جدلية الاستقامة والحنيفية، والفرق بين آيات الحدود والتعليمات، عرض محمد شحرور نموذجًا للفقه الجديد في دراسة موضوع المرأة في الإسلام، حاول من خلاله رفع الظلم عنها، وفك القيود التي تكبلها، وإعادة الاعتبار لها في المجتمع. حيث يقول: «إن تعدد الزوجات، والجور في الميراث، ومهانة الصداق والمهر، وتحظير العمل الاجتماعي، والزواج والطلاق، ورفض الاشتراك في وضع التشريع، وممارسة العمل السياسي، والعلاقة القانونية مع الرجل، واللباس الذي فرض عليها. جميعًا سلاسل وأغلال أفقدت المرأة مواهب الإبداع والمبادرة، وفرضت عليها أن تكون عضوًا متفرجًا غير مشارك»[٢].

وقد أورد الباحث أمثلة تطبيقية لفقهه الجديد، الذي توصل إليه من خلال قراءته المعاصرة للآيات الخاصة بتعدد الزوجات، والميراث، ولباس المرأة.

أ- تعدد الزوجات:

ينطلق في تصور هذه المسألة من حيث إن آية التعدد تندرج عنده ضمن الحدود. وذلك لأنها وضعت حدود الكم والكيف على نحو يجعلها شاملة للجوانب التاريخية، ولأنبل النواحي الإنسانية. من هنا جاء فهمه للآية الكريمة على النحو الآتي:

---

(١) المرجع السابق، جـ١، ص ٥٨٣.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٩٢.

إن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (٣)﴾ (النساء: ٣). تضمن فعلين أساسيين، هما: قسط، وعدل. ولكل منهما معنيان متضادان؛ حيث إن كلمة: «قسط» جاءت بمعنى العدل في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩)، ووردت بمعنى الظلم والجور في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (١٥)﴾ (الجن: ١٥) وكلمة: «عدل» جاءت بمعنى الاستواء، كما جاءت بمعنى الاعوجاج، وقد جاءت الآية الثالثة من سورة النساء معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (٢)﴾ (النساء: ٢). وهذا يدل على أن كلمة اليتامى في هذه الآية لها نفس المعنى والمبنى لكلمة اليتامى في الآية الثانية. لذا يجب فهم التعدد على أنه في الأرامل ذوات الأيتام، أي أن يكون اليتامى مع أمهاتهم ضمن مسئولية الزوج، التي توجب عليه تربيتهم وتزويجهم بعد البلوغ، وإدارة أموالهم وأدائها إليهم، وعدم الإسراف في الإنفاق منها؛ لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا (٦)﴾ (النساء: ٦).

أما الاقتصار على واحدة عند الخوف من عدم تحقيق العدل، فالمراد به العدل في المعاملة بين أبنائه ويتامى أبناء الأرامل؛ وهذا المعنى يقتضي وجود معنى متجانس معه في عبارة: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾؛ إذا خشي من حصول الجور على اليتامى من أبناء الأرامل، عندما يقعون تحت سلطة زوج الأم، المتزوج من أخرى وله أولاد منها. فعندئذ قد يدفعه كثرة العيال إلى التفرقة في المعاملة.

وقد يسر الله - تعالى - الزواج من الأرامل ذوات الولد، بإعفاء المتزوج بهن من الصداق بشرط رعاية أولادهن لقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا (١٢٧)﴾ (النساء: ١٢٧). كما أعفاه من الالتزام بتحقيق العدل فيما بين زوجاته الأرامل، وفيما

بينهن وبين غير الأرامل، لقوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾ ﴾ (النساء: ١٢٩).

والحاصل أن مفهوم تعدد الزوجات في منظور القراءة المعاصرة يعني: جمع الرجل بين أربعة نساء من حيث حدود الكم. أما من حيث حدود الكيف، فالأولى ثيب أو بكر، والأخريات أرامل ذوات أيتام، يأخذهن الزوج بين الزوجة الأولى والزوجات الأخريات، ولا صداق للزوجة الأرملة[1].

ب- الميراث:

يصنف الباحث آيات الميراث التي جاءت في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ ۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ ﴾ (النساء: ١١-١٣) ضمن الآيات الحدودية. ومما يؤكد ذلك صيغة الجمع في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ﴾ التي تدل على وجود أكثر من حدين: فقد أعطى الله الحد الأعلى للذكر، والحد الأدنى للأنثى، إلا أنه يسمح بالحركة ضمن حدود الله. ومثل لذلك بأن حدود الله تجعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى. أي: إذا أخذ ٦٦,٦٦ ٪ فإن لها ٣٣,٣٣ ٪. فلو أعطيناه ٧٥ ٪ وأعطيناها ٢٥ ٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله. لكن لو أخذ ٦٠ ٪، وأخذت ٤٠ ٪ لا نكون متجاوزين

(١) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٥٩٧، ٦٠٢.

للحدود، بل بقينا ضمنها[1]. وعليه، فإن الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، لا يجوز المساس بهما عند عدم مساهمة المرأة في تحمل المسئولية المالية للأسرة. أما في حال مشاركتها، فإنه يحق لنا - بموجب الاجتهاد - التقريب بين الحدين حتى التساوي، أو أكثر بحسب نسبة العبء الاقتصادي الذي يتحمله كل منهما[2].

ج- لباس المرأة المسلمة:

بتطبيق النظرية الحدودية على قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾ (النور: ٣١).

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ (الأحزاب: ٥٩). جعل الباحث لباس المرأة المسلمة يتراوح بين حدين:

١- الحد الأعلى (حد الرسول ﷺ): ويتحقق بتغطية جميع الجسم ما عدا الوجه والكفين. لكن هذا الحد يستبعد تمامًا؛ لأن الآية التي وردت فيه من التعليمات (خاصة بالنبي ﷺ) وليست تشريعًا.

٢- الحد الأدنى (حد الله تعالى): ويتحقق بتغطية الجيوب المخفية فقط. بمعنى أن الحد الأدنى للباس المرأة - أمام غير المحارم - هو اللباس الداخلي.

وقد توصل الباحث إلى وضع الحد الأدنى للباس المرأة المسلمة، الذي تستطيع الظهور به عارية أمام المحارم، وشبه عارية أمام بقية الناس دون أن تكون مخالفة للشرع. وهذا، من خلال إعادة تفسير معنى الزينة وحدودها على نحو غير مسبوق.

---

(١) انظر: المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٥٨.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٦٠٢.

حيث قسم الزينة إلى ثلاثة أنواع: زينة الأشياء، والزينة المكانية، والزينة الشيئية والمكانية. ويعد جسد المرأة كله من قبيل الزينة المكانية، وهو قسمان: أحدهما ظاهر بالخلق. ويتمثل في: الرأس، والظهر، والبطن، والرجلين، واليدين. والثاني: غير ظاهر بالخلق. وهو: الجيوب. والجيب من فعل «جيب» كقولنا: جبت القميص، أي: قورت جيبه، وجيبته أي: جعلت له جيبًا. والجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة؛ لأن الأساس في جيب هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء. وعليه، فإن الجيوب في المرأة لها طبقتان مع خرق، وهي: ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين. فهذه كلها جيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها. لكن يجوز لها الظهور عارية تمامًا أمام الزوج، والأب، ووالد الزوج، والابن، وابن الزوج، والأخ، وابن الأخ، وابن الأخت - إذا حصل ذلك عرضًا - ولا يجوز منعها بحجة الحرام، بل من باب العيب والحياء[1].

المطلب الثاني: النقـد

إن الأفكار التي تم بسطها هي جزء من دراسة ضخمة استغرقت عشرين عامًا[2]. بذل الباحث خلالها جهدًا كبيرًا في تأويل آيات قرآنية وفق الأيديولوجية الماركسية، وذلك باستخدام منهج لغوي جديد في الفهم والتأويل، اقتنص عناصره الأساسية من نظرية النظم عند أبي علي الفارسي، ومن بعض النتائج التي توصلت إليها اللسانيات الحديثة فيما يتعلق بالبنية؛ بحيث يستطيع تبرير الخلفية الفلسفية التي مثلت - في الحقيقة - المحور الأساس لهذه الدراسة؛ إذ سعى الباحث من خلالها إلى إضفاء الشرعية على الفلسفة الماركسية. وذلك، بتطويع آيات القرآن الكريم التي حولها بموجب منهجه المبتكر إلى حواش ماركسية، تنطق بنفي الله ﷻ ذاته. ومن ثم، فإن هذه المحاولة التجديدية تواجهها مؤاخذات عديدة، وجذرية:

١- الانطلاق من أفكار مسبقة؛ الأمر الذي أوقع الباحث في تناقض صارخ مع نفسه؛ حيث إنه عاب على غيره تحيزه للإسلام، فإذا هو متلبس بمبادئ الفلسفة الماركسية وقوانينها، مخلص في سعيه لإكسابها المشروعية من خلال تأويله

(١) انظر: المرجع نفسه، جـ ١، ص ٥٥٠- ٥٥٦.

(٢) انظر: مقدمة الكتاب والقرآن.

الأيديولوجي للآيات القرآنية. لقد حول كل شيء إلى حلبة صراع للمتناقضات والأضداد، بما في ذلك اللغة، وآيات القرآن الكريم التي رأى فيها تعبيرًا عن قوانين الجدل الديالكتيكي، مما أبعد الدراسة عن الموضوعية، وجعل منها قراءة في أيديولوجية الباحث، لا محاولة تجديدية لفهم القرآن وتأويله. كما أثرت الأفكار المسبقة على النتائج المتوصل إليها، فبدت نشازًا صارخًا لا يمت إلى الإسلام بأدنى صلة. وهذا ما حمل بعض نقاد الدراسة على وصف الباحث، بقوله: «لقد بدا عائدًا لتوه من الغرب وتحت إبطه القراءة المعاصرة التي أبقت على ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه، من حيث هي ألفاظ وتراكيب وصور على الورق، وحقنها بمواد فكرية جديدة، وما زال بها استنطاقًا واستنزافًا حتى قوَّلها بما قال. فإذا نحن وإياه أمام قرآن من نوع جديد»(١).

٢- الاستناد على منطلق فلسفي يتعارض جذريًا مع النظام المعرفي الإسلامي. ويظهر ذلك في اعتماده الواقع المادي المحسوس مصدرًا وحيدا للمعرفة واستبعاد الوحي. إضافة إلى تضخيم دور العقل في إدراك الحقائق الكونية، وفهم النص دون قيد أو شرط، وإنكار الغيب وفق التصور الإسلامي. إن هذا المنطلق الذي أسس الباحث عليه بناءه كافٍ وحده لتقويض القراءة المعاصرة، التي أجحفت بتطبيقها مناهج وضعية - أعدت لفهم النص البشري - على النص الإلهي المعجز.

٣- اعتماد الانتقائية - منهجًا وتطبيقًا - مما يؤكد توجيه الأفكار المسبقة لمسار الدراسة؛ فعلى مستوى المنهج لم يأخذ من نظرية النظم عند أبي علي الفارسي، ومن نتائج اللسانيات الحديثة سوى نفي الترادف، وأن العطف لا يكون إلا بين المتغايرات، وأغفل أن تلك النظرية أكدت على فكرة السياق التي تعني أن المفردة لا تأخذ دلالتها الحقيقية وامتيازها إلا في سياقها الذي تتفاعل فيه مع بنى التراكيب، ولا قيمة لها خارج هذا السياق(٢). كما أنه تناسى -

(١) أحمد عمران، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، ط١ (بيروت: دار النفائس، ١٤١٥ هـ. ١٩٩٥ م)، ص ٣٢.

(٢) ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: دراسة نقدية، ط١ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٤ م)، ص ٨٨.

وربما جهل - أن أشهر المدارس اللسانية المعاصرة تعمل بمفهوم السياق؛ حيث إن المدرسة الوظيفية ترى أن «الكلمات الوظيفية تتميز عن المورفيمات المعجمية؛ لأنها مورفيمات غير مستقلة، ولا تكتسب معناها إلا بالنسبة للبنية النحوية التي تدخل فيها، ويطلق عليها أيضًا المؤثرات البنيوية أو الكلمات الفارغة أو هي بالأحرى أدوات»[١]. وقد توسع كل من «فيرث» و«ستيفن أولمان» في مفهوم السياق، بحيث لا يقتصر على الكلمات والجمل السابقة واللاحقة، بل يمتد إلى الكتاب كله، أو القطعة كلها، وأنه لا بد أن يشمل كل ما يتصل بالكلمة من الظروف والملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام[٢]. ويرى «برون» و«يول» أنه كلما توافر للمتلقي معلومات من هذه المكونات: المتكلم، والمخاطب، والرسالة، والزمان، والمكان، ونوع الرسالة، تكون أمامه خطوط قوية لفهم الرسالة وتأويلها[٣].

أما على مستوى التطبيق، فإن عدد الآيات التي تم عرضها في الكتاب كله لم تتعد (٢٠٠ آية) من مجموع (٦٢٣٦ آية)، ومرجع ذلك أن القراءة المعاصرة، قد انتقت - بعناية - تأويل الآيات التي يتحقق من خلالها خدمة الأيديولوجية الماركسية. وبالنسبة للفقه الإسلامي، فإنه اختزل في مسائل الربا، والحدود الشرعية، والميراث، وتعدد الزوجات، ولباس المرأة المسلمة، وهي عين الموضوعات التي يحوم - دائمًا - حولها الفكر العلماني، ويدعي الاجتهاد فيها تحت مظلة التجديد؛ بهدف التوصل إلى أحكام معدة سلفًا.

٤- نقل الحاكمية من الله ﷻ إلى الإنسان، وهذا أخطر منزلق سقطت فيه القراءة المعاصرة؛ حيث ادعت أن الله - تعالى - قد تنازل للإنسان عن سلطة

---

(١) محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات، ط١ (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٤٠١هـ/١٩٨٠م)، ص ١٧٢.

(٢) طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ط١ (الإسكندرية: الدار الجامعية، د.ت)، ص ٢١٤.

(٣) محمد الخطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، ط١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م)، ص ٢٩٧.

التشريع، فتحول بموجب ذلك إلى إله في الأرض. إن هذه الفكرة الغريبة عن التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، تعني أن الحاكمية انتقلت من الخالق إلى المخلوق، ليكون له مطلق الحرية في وضع الأحكام وتغييرها متى شاء، وعلى النحو الذي يراه. من هنا يفهم مراد الباحث من وصف الدين الإسلامي بأنه دين مدني بحت وأن الشريعة الإسلامية وهم وفكر خاطئ، قاطعًا بذلك علاقة الأرض بالسماء، ومؤكِّدًا ولاءه العتيد لأيديولوجيته الماركسية المنكرة لوجود الله، ولجميع الأديان. أما الآية الكريمة التي استند إليها لتأكيد دعواه، فليس فيها ولا في غيرها من الآيات ما يدل على المعنى الذي استخلصه؛ لأن السياق الذي جاءت فيه الآية يفيد أن الله - تعالى - لم يعلن تمام النعمة، وكمال الدين إلا بعد أن أنزل آخر آية في تشريع المحرمات. وهذه القبضة التشريعية المحكمة اختص بها رب العالمين، ولا ينازعه فيها مخلوق. وقد أجمعت الأمة قاطبة على أن الله - تعالى - هو الحاكم وحده، وأنه مصدر جميع الأحكام الشرعية.

٥- الافتقار إلى الأدوات المعرفية التي تؤهله للقيام بهذا النوع من الدراسة؛ فقد أثبت جهله بالتراث الأصولي، عند حديثه عن القياس والإجماع. مما يجعل استبعاده للمنهج الأصولي مبنيًا على أحكام مسبقة، وليس على أساس علمي اتخذ بموجبه موقفًا. كما أنه ارتكب أخطاء تدل على عدم امتلاكه لأدوات البحث اللغوي، منها: فهمه «الجيوب» على النحو الذي ذكره، ظنًا منه أن «الجيب» من مادة «جوب» أي ما عينه واو. في حين أنها من مادة «جيب» أي ما عينه ياء. واحترازًا من الوقوع في مثل هذا الوهم، نبه صاحب اللسان - تعليقًا - على «جيب القميص» بقوله: «فليس جوب من لفظ الجيب؛ لأنه من الواو، والجيب من الياء»[1]. وأكد على ذلك في مادة «جيب». فقال: «جبت من هذا الباب؛ لأنه عين جبت إنما هو جاب يجوب والجيب عينه ياء لقولهم جيوب»[2].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، «جوب».

(٢) المصدر نفسه، «جيب».

وكذا ما ذهب إليه الباحث من أن «قسط» تعني العدل والجور، وأن «عدل» تفيد الاستواء والاعوجاج، إلا أنه لم يصرح بأي المعنيين أخذ؛ هذا فضلًا عن أنه لم يتتبع الأصل اللغوي للفعلين اللذين ورد ذكرهما في الآية الثالثة من سورة النساء، وهما: «ألا تقسطوا» و«ألا تعدلوا». لكن بالنظر في المعجم اتضح أن كلمة «ألا تقسطوا»[1] لا يمكن أن تحمل إلا على العدل؛ لأنها مأخوذة من فعل «أقسط» فهو مقسط أي عادل. والمقسط أحد أسماء الله الحسنى. أما إذا أريد به الجور، فيأتي من «قسط» ومصدره «القسوط»، واسم الفاعل منه «قاسط». مع ملاحظة أن في «العدل» لغتين: قسط وأقسط. وفي «الجور» لغة واحدة «قسط». وقد ورد استعمال المعنيين في القرآن الكريم. فمثال الأول، قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ (الحجرات: ٩).

ومثال الثاني، قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾﴾ (الجن: ١٥). أما كلمة «ألا تعدلوا»، فلا يمكن أن ينصرف معناها لغير التسوية؛ وذلك لأن العدل ضد الجور. والعدل اسم من أسماء الله الحسنى، أي هو الذي لا يجور. ويأتي بمعنى التسوية والاستقامة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ (الانفطار: ٦ - ٧). لكن إذا أريد استعمالها بمعنى «الاعوجاج» فلا بد من تعديتها بحرف الجر، فيقال: «عدل عن الشيء». أي: مال وتراجع عنه[2].

٦- بناء نظرية فقهية في الحدود على فهم خاطئ للسان العربي والرياضيات؛ ويظهر ذلك في زعمه أن «الحنيفية» من «حنف» وتعني: الميل، والانحراف، والتغير. لكن بالرجوع إلى المعاجم اتضح أن «الحنف» يعني الاستقامة، وإنما قيل الرجل المائل «أحنف» تفاؤلًا بالاستقامة[3]. وهذا يؤكد أن صفة «الحنيف» التي وردت في الآيات - التي ساقها الباحث - ليست ضد الصراط المستقيم ولا تناقض الاستقامة حتى تتصارع معها، وفق قانون صراع الأضداد الماركسي. أما ما ذكره من أن الخط المستقيم نقيض للخط المائل أو المنحني، فغير صحيح؛ لأن كل خط يمثل حالة قائمة بذاتها؛ بمعنى أنه لا تناقض

(١) المصدر نفسه، «قسط».

(٢) لسان العرب، «عدل»

(٣) لسان العرب، تاج العروس، «حنيف».

ولا تضاد بينهما؛ فالمستقيم لا يتعاكس إلا مع مستقيم، والمنحني لا يتعاكس إلا مع منحنٍ. و هذا التعاكس مبني على أن أحد المتعاكسين يحمل دائمًا قيمًا سالبةً، وأن الآخر يحمل دائما قيما موجبة في الكون. إضافة إلى أن الرياضيات الحديثة أثبتت عدم وجود خط مستقيم حقيقي في الكون؛ فأي مستقيم هو منحنٍ[1].

٧- اعتماد أسلوب جديد في فهم النصوص وتأويلها، يتعارض جذريًا مع المنهج الأصولي، وتتلخص خصائص مسلكه الفريد في الآتي:

أ- تغيي تبرير الواقع النسبي بلَي النصوص؛ حيث طبق نظريته المتهافتة في الحدود على الآيات المتعلقة بالربا، وحد السرقة، ونصيب المرأة من الميراث، فأباح الربا بشرط ألا يزيد على ضعف مبلغ الدين، متجاهلًا الآيات التي دلت على تحريم الربا مطلقًا في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٧٥ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾ (البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٦). وأجاز الاجتهاد في تحديد عقوبة السرقة بما يحقق مصلحة المجتمع، فجعل الظروف الاجتماعية والاقتصادية، هي المتحكم في تحديد نصيب المرأة في الميراث.

ب- اختراع دلالات جديدة من غير نقل ولا تتبع؛ حيث إنه لم يتحرج في وضع معانٍ لغوية إزاء بعض ألفاظ القرآن، متجاوزًا بذلك جميع المعاجم اللغوية في مقدمتها «المقاييس» لابن فارس، غير ملتفت إلى التفاسير المعتمدة، متجاهلًا القاعدة اللغوية القائلة: «الاستعمال من صفات المتكلم والحمل من صفات السامع، والوضع قبلهما». فقد أجاز لنفسه فهم اللفظ القرآني على النحو الذي يسمح له بتقرير أفكاره المسبقة. ومن أمثلة ذلك فهمه للزينة، والحنيفية، والجيوب.

٨- العبث بالمصطلحات الشرعية؛ لاعتقاده أن المفاهيم لا بد أن تخضع للتجديد المستمر بما يتلاءم والمناخ الاجتماعي الذي يحيط بها؛ حيث يقول: «إن

(١) ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص ١٥٩.

كل ثـورة فكرية تبـدأ من تحرير المفاهيم من سـياقاتها الماضية، ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة، فتتخلص من مدلولاتها السابقة المرتبطة بخبرة زائلة، وتصبح مركز البلورة وتخزين خبرة جديدة. وليس هناك مفاهيم ثابتة المعنى وأبدية، فالمفاهيم تأخذ دلالاتها ومعاني جديدة ومتجددة حسب المناخ الاجتماعي المحيط بها»[1].

٩- غياب المنهج العلمي: حيث إن الباحث اسـتخف بالعقول وسـلك طريقًا أشـبه بالخرافة. ويظهر ذلك فيما يلي:

أ- الوقوع في الاختزالية: بسبب انطلاقه من أفكار مسبقة، وجهله بالتراث الأصولي والفقهي. مما أدى به إلى إصدار أحكام اعتباطية، لا تسـتند إلى أي أساس علمي. إضافة إلى أن الطريقة الانتقائية التي سلكها في البحث، أبعدته تمامًا عـن الموضوعية، وأسـقطته في مصيدة التبريرية التي عابهـا على الآخرين.

ب- اعتمـاد أدوات غـير مناسـبة لموضوع البحث؛ وذلـك لأن المنهج اللغوي على افتراض اسـتخدامه بشـكل صحيح، ليس كافيًا وحده لفهم القرآن الكريم. أمـا اللسـانيات الحديثـة، فإنها رغم مـا قدمته من إمكانات كبـيرة لتحليل النـص وفهمـه، إلا أنهـا وضعت أساسًـا للتطبيق على النص البشـري الذي أنتجته الثقافة الغربية. ومن ثم فإن الاستناد إلى منهجها أو نتائجها في فهم النـص الإلهي المقدس، لا بد أن يراعى فيه خصائص النص القرآني، وبعده الأهم (المصدرية الإلهية) بكل ما يعنيه ذلك من استقلال تام عن أي ثقافة تاريخية، وإطلاقية أحكامه باعتبارها فوق تاريخية. لكن الملاحظ أن الباحث أغفل هذه المعطيات، فتوصل إلى نتائج شديدة الغرابة.

ج- مصادرة المتلقي عن طريق عرض آرائه الشـخصية، باعتبارها حقائق علمية ثابتة. ومن أمثلة ذلك: الإشارة إلى أن ما ذهب إليه من القول بنفي الترادف،

(١) الكتاب والقرآن، جـ ١، ص ٤٦.

وأن العطف لا يكون إلا بين المتغايرات، كان بناء على عملية مسح لخصائص اللســان العربي، والاطلاع على آخر ما توصلت إليه اللســانيات الحديثة. وفي هذا إيحاء بأن ما اعتمده محل إجماع، وما على المتلقي إلا التسليم به، وعدم الاعتراض على نتائجه.

والواقــع أن العلماء اختلفوا بشــأن قضية نفي الــترادف في اللغة العربية؛ حيث إن هناك من يثبته، وهو مذهب الأغلبية، ومن أشــهر أنصاره: الرماني، والفارسي، وابن جني، والسيوطي. وغيرهم من الأصوليين والمناطقة [١]. وحتى الذين أنكروا الترادف لم يقولــوا بالتغايــر، بل قالوا: إن بين المترادفين فرقًا في الصفات. فقد ألف أبو هلال العســكري كتابًا أسماه: «الفــروق اللغوية» عدد فيه مئات المزدوجــات اللفظية، وكرر القــول في كل منهــا: «الفرق بينهما هو في صفة كــذا» [٢]. كما أن ما ذهب إليه الباحث مــن كــون العطــف لا يأتــي إلا بين المتغايرات، لا يســلم لــه؛ لأن العطــف بالواو ليس محصورًا بالمتغايرات، بل إنه يأتي لمطلق الجمع. وأما دعواه بشأن آخر ما توصلت إليه اللســانيات الحديثة فليس قطعيًّا؛ لأنه يبعد أن يكون المســح قد أجري لجميع الألســن الإنسانية التي يزيد عددها على عشرة آلاف لسان.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن قراءة شحرور للنص القرآني، تمثل نموذجًا يحمل الكثير من معاني الخيبة؛ حيث إنها احتكمت في حل الأزمة الفقهية المعاصرة إلى خطة تقوم على مبادئ الفلسفة الماركسية وقوانين الدياليكتيك. وابتدعت منهجًا لغويًّا يتعارض جملة وتفصيلًا مع القواعد، والضوابط التي تواضع عليها العلماء المسلمون، لفهم النص الشــرعي وتأويله، فتوصلت بذلك إلى أفهام وأحكام تهدم الفقه الإســلامي وأصوله.

ومن ثم فلا يمكن الاستفادة منها في قضية التجديد عندنا؛ نظرًا لما يترتب عليها من آثار خطيرة، يمكن إجمالها في الآتي:

---

(١) أحمد أبو زيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز. ط١ (الرباط: دار الأمان للنشـر والتوزيع، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م)، ص ٤٢.

(٢) انظـر: السـيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (صيدا: المكتبـة العصرية، د.ت)، جـ ١، ص ٤٠٤.

أ- أنسنة الديـن؛ وذلك بوضعـه في مهب الأمزجة الفكرية والسياسـية. إضافة إلى إنكار صفتي النبوة والرسـالة في محمد ﷺ، وتصنيفه ضمن قادة الأمم والمصلحين.

ب- إلغـاء النظـام المعـرفي الإسـلامي الذي مثل الإطـار المرجعي لـدى العلماء المسلمين عبر العصور. وهذا النوع من التوجه لا يصدر إلا عن مغرض ومنكر لخصوصية الفكر الإسلامي، وحضارته التي تميز بها عن سائر الأمم.

ج- هـدم الوضع اللغوي عن طريق جعل الوظيفة الأساسـية للغة هي التلقي وليس الأداء. وهو مدخل خطير يفسح المجال لتحريف القرآن الكريم؛ لأن الأصل في اللغة أن تكون للأداء. أي إن على السامع أن يبحث عن مراد المتكلم؛ لو جعلناها للتلقي وتحررنا من قاعدة أن الوضع قبل الاسـتعمال والحمل معًا، سوف يكون للسـامع مطلـق الحرية في فهم ما يشـاء مـن فهم. وحمل ما يشـاء من ألفاظ علـى ما يشـاء من المعاني. وهذا عين مـا انتهجته الباطنية الملحدة - قديمًا - لتأويـل القـرآن الكريم بما يسـقط التكليف عن البشـر. أو يقـر مجموعة من العقائد الباطلة المخالفة لما أجمعت عليه الأمة[1].

د- الخـروج جملـة عن حد التكليـف؛ نظرًا لتلـك الوجهة الغربيـة التي نحاها الباحـث من نسـبة الحاكمية للبشـر، والقول بمفهوم التلقـي، وقطع العلاقة بـين الإنسـان ومطلقـات الوحـي، والتمييـز بـين آيـات الطاعـة المتصلة والمنفصلـة. الأمر الذي سـيترتب عنـه نتيجتان حتميتان: إحداهما: تشـريع الإنسـان لنفسـه، وطبقًا لهواه. وهو ما لمسـنا آثاره في التطبيقـات العلمانية الـتي أباحـت الشـذوذ، وتلاعبـت بـكل محرمـات الأديـان مـن الزنى إلى الربـا؛ بناء علـى ما رأته الهيئات التشـريعية في التجربة الغربيـة. والثانية: عدم اسـتقرار التشـريع وعدم وجود نظام عام سـابق عن الفكـر القانوني، يوجهـه ويرشـده إلى هدف واضـح، يعمل علـى بقاء المجتمعـات. بل، وعلى بقـاء النفـس البشـرية طبقًـا لفطرتهـا وإمكانـات بقائهـا في هـذا الكون.

---

(١) انظـر: علي جمعـة، «اللغة وعاء حضاري وضـرورة اجتماعية»، المسـلم المعاصر، العدد ٨٠ (محرم ١٤١٦هـ/ مايو ١٩٩٦م): ص ٦.

والحاصل أن هذه المحاولة التجديدية من الدعاوى الهدامة، التي تقوض النظام الاجتماعي البشري، ونفس الإنسان في ذاته وفطرته التي فطره الله عليها. ولولا ما لاقت هذه الترهات من إعلام وإعلان، ولاكتها ألسنة كثيرة حتى أصبحت أحدوثة لما تعرضت لها؛ لبشاعة ما تؤول إليه، وفظاعة ما يترتب على القول بها في دين الله تعالى.

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

المبحث الأول: الإتيان بأقوال جديدة في المسائل الأصولية

اتخذ مفهوم التجديد عند عبد الله بن الصديق الغماري معنى الاجتهاد في المسائل الأصولية، ويظهر ذلك فيما حرره من فوائد يرى أنه لم يسبق إليها. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

لقد أتى الباحث بأقوال جديدة فيما يتعلق بحجية دلالة الاقتران، وكذا بعض الأحكام الخاصة بالنسخ. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولًا: حجية دلالة الاقتران

اشتهر بين العلماء أن دلالة الاقتران ليست بحجة[1]. أما عبد الله بن الصديق الغماري فقد فرق بين نوعين منها؛ أحدهما: اقتران أفعال متعاطفة مندرجة تحت أمر عام. والثاني: اقتران أمرين في نهي واحد. فبالنسبة للأول، لا خلاف في أنه ليس بحجة. أما الثاني، فحجة عند الغماري. حيث يقول: «فرقت بين دلالة الاقتران التي اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة، وجعلتها نوعين: نوع ليس بحجة باتفاق، وهو أن تقترن أفعال متعاطفة بـ: «أو» تكون داخلة تحت أمر عام، أو بالواو أيضًا. مثل: خمس من الفطرة... الحديث. فلا يدل ذكر الختان فيها على أن غيره واجب كالختان. فهذه الدلالة ضعيفة باتفاق. النوع الآخر: أن يقترن أمران في نهي، نحو: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر. فهذه الدلالة حجة في تحريم المفتر مثل الخمر؛ لأنهما اندرجا تحت نهي يخصهما»[2].

وإيضاح ما تقدم أن الأشياء المتعاطفة إما أفعال، أو أوامر، أو نواهٍ، أو أوامر ونواهٍ. فالأفعال، كما في قوله ﷺ: (خمس من الفطرة...)[3] المتقدم ذكره. والأوامر كما في

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، جـ ٦، ص ٩٩.

(٢) سبيل التوفيق في ترجمة ابن الصديق، ط٢ (القاهرة: د. ن. ١٩٩٠م)، ص ١٣٦.

(٣) رواه أحمد في المسند ٢/٢٣٩، والبخاري في صحيحه ٥/٢٢٠٩، ومسلم في صحيحه ١/٢٢١، وأبو داود في سننه، ٤/٨٤، والترمذي في جامعه، ٥/٩١، والنسائي في سننه الكبرى، ٥/٤٠٦، وابن ماجه في سننه، ١/١٠٧، ومالك في الموطأ، ٢/٩٢١ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١). فالأكل جائز، وإيتاء الحق واجب. والنواهي كما في قوله ﷺ: (لا يسب أحدكم الدهر فإن الله هو الدهر، ولايقولن أحدكم للعنب الكرم، فإن الكرم الرجل المسلم)[(١)].

فالنهي الثاني للكراهة قطعًا، والأول للتحريم إذا كان الساب يعتقد أن للدهر تأثيرًا في الحوادث، بل يكفر بذلك؛ لأن الذي يصرف الدهر ويقلب الليل والنهار هو الله. والأوامر والنواهي كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ (البقرة: ٣٥)، فالأمر بالأكل للإباحة، والنهي عن الشجرة للتحريم. ومن الواضح أن حكم الأمثلة المذكورة مختلف، رغم الجمع بينها بالعطف في سياق الكلام، مما يعني أن مجرد عطف بعضهما على بعض لا ينهض دليلًا على تماثلها في الحكم؛ لأن دلالة الاقتران ضعيفة. أما بالنسبة لحديث: (نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر)[(٢)] فإن هنا أمرين: المسكر والمفتر اندرجا تحت نهي واحد، فوجب أن يتماثلا في مدلوله وهو التحريم[(٣)].

وقد ترتب على القول بحجية النوع الثاني من دلالة الاقتران، رد ما نقله النابلسي عن بعضهم، من أنه لا يعزر آكل الحشيش والبنج لعدم تحريمهما. ووصف القول بالضعف والشذوذ؛ لمخالفته ما تقرر عند أهل الحديث والأصوليين أنه إذا ورد النهي عن شيئين مقترنين، ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها، أعطي الآخر ذلك الحكم بدليل اقترانهما في نهي واحد. وما دام قد تقرر تحريم المسكر بالكتاب والسنة والإجماع، فيجب أن يعطى المفتر حكمه بقرينة النهي عنهما بلفظ واحد[(٤)].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، ١٧٦٣/٤، وأبو داود في سننه، ٢٩٤/٤ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد في المسند، ٣٠٩/٦، وأبو داود في سننه، ٣٢٩/٣، والطبراني في الكبير، ٣٣٧/٢٣، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٦٧/٥، والبيهقي في سننه، ٢٩٦/٨ من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٣) انظر: واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن، د.ط (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٢م)، ص ٩٣ - ٩٥.

(٤) سبيل التوفيق، ص ١٣٧ - ١٣٨.

ثانيًا: أحكام النسخ

تتمثل الفوائد التي حررها بالنسبة للنسخ فيما يأتي:

١- الأحكام التي يرد عليها النسخ، هي: الواجب، والحرام، والمباح، دون المندوب والمكروه.

٢- قد يحرم الشيء ويباح مرتين فأكثر. والواجب إذا نسخ لا يعود واجبًا أبدًا.

٣- إنكار نسخ التلاوة مطلقًا.

فبموجب الفائدة الأولى خطّأ الغماري قولًا لبعض المالكية، زعم أن الركعتين بعد أذان المغرب وقبل الصلاة كانتا مشروعتين ثم نسختا؛ حيث قال: «لأنهما فضيلة، والفضائل لا تنسخ، والمكروه أيضًا لا ينسخ لأنه تابع للمندوب»[١]. أما الفائدة الثانية، فقد مثل لها بنكاح المتعة الذي نسخ تحريمه مرتين أو ثلاثًا، ثم نسخت إباحته إلى الأبد. وقد نبه إلى أن ما ذكره من كون الواجب إذا نسخ لا يعود واجبًا أبدًا، هو قول غير مسبوق[٢].

وبالنسبة للفائدة الثالثة الخاصة بنسخ التلاوة - المجمع عليه عند الأصوليين - فقد ذهب الغماري إلى عدم جوازه، بل استحالته عقلًا. وذكر أن مخالفة بعض العلماء له في الرأي، إنما هو تقليد لما عرف عند الأصوليين، ولا يسلم لهم ما ذهبوا إليه إلا بشروط:

١- إثبات قرآنية تلك الآيات بالتواتر.

٢- بيان الحكمة من نسخ التلاوة بعد وجودها في القرآن[٣].

٣- الإجابة عن قول الله تعالى: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (الأنعام: ٣٤).

أما حجته في إنكار نسخ التلاوة مطلقًا، فهي كالآتي:

أ- أن الدليل النقلي الذي استند إليه المجيزون لنسخ التلاوة بنوعيه يعد واهيًا. حيث ثبت أنهم أقاموه على أخبار منكرة. ومن أمثلة ذلك ما أوردوه في

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

سبب نسخ (الشيخ والشيخة إذا زنيا...). فقد جاء في صحيح البخاري، باب الاعتراف بالزنى، أن ابن عباس قال: قال عمر: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله. ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن. ولم يرو البخاري قول عمر: وقد قرأناها (الشيخ والشيخة إذا زنيا...). قال الحافظ: ولعل البخاري تركها عمدًا.

ومن الروايات المنكرة أيضًا، ما رواه النسائي أن مروان بن الحكم قال لزيد ابن ثابت: ألا تكتبها في المصحف؟ قال: لا، ألا ترى أن الشابين الثيبين يرجمان؟ فإن هذه النكارة واضحة، إذ كيف يترك زيد آية الرجم: لأنها تخالف حكم الشابين المحصنين؟! وفي رواية عند الحاكم في المستدرك أن زيد بن ثابت وسعيد بن العاص كانا يكتبان المصحف، فمرا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة. فقال عمر: لما نزلت، أتيت النبي ﷺ فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك. فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم. قال ابن حجر في شرح المنهاج: "يستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها، لكون العمل على غير الظاهر من عمومها".

وقد عقب على هذا الكلام بأن فيه نكارتين: إحداهما، كراهة النبي ﷺ لكتابة آية الرجم؛ إذ كيف يكره كتابة آية أنزلت عليه؟ والأخرى، قول عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد، إذ كيف يعترض على آية يعتقد أنها أنزلت من عند الله؟ وما ذكره ابن حجر في شرح المنهاج، فإنه سهو منه؛ لأن في القرآن عمومات كثيرة لم ينسخ لفظها، مع أن عمومها غير مراد، ولكن بين المراد منها بمخصصات في القرآن أو الحديث. ولم يكن الله - تعالى - ليحذف آية من القرآن لاعتراض بعض المكلفين عليها. ومن ثم فإن هذه النكارات تؤيد أن آية الرجم لم تكن من القرآن قط، وسُمِّيت آية تجوزًا. والحق أنها حديث على أكثر تقدير[1].

---

(١) انظر: عبد الله بن الصديق الغماري، ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ط١ (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ١٦ - ١٨.

ب- استحالة نسخ التلاوة عقلًا؛ لجملة أمور:

١- استلزامه البداء، وهو في حق الله تعالى محال باتفاق.

٢- أن تغيير اللفظ أو حذفه بجملته فعل يناسب البشر، لنقصان علمهم وعدم إحاطتهم، ولا يليق بكمال علمه ﷻ.

٣- أن ما ادعي قرآنيته ونسخ لفظه، لا أثر فيه لأسلوب القرآن. ففي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٢﴾ (النور: ٢). قدمت الزانية في الذكر للإشارة إلى أن الزنى منها أشد قبحًا، ولأن الزنى في النساء كان فاشيًا عند العرب. لكن إذا قرأت (الشيخ والشيخة...) وجدت الزاني مقدمًا في الذكر على خلاف الآية. مما يقتضي أن تقديم أحدهما كان مصادفة لا لحكمة، وهو أمر لا يجوز؛ لأن من المقرر أن ألفاظ القرآن موضوعة وضعًا حكيمًا، بحيث لو قُدِّم لفظ أو أُخِّر من مكانه اختل نظام الآية.

٤- أن تلك الجمل التي قيل إنها كانت من القرآن، جاءت مبتورة عن آيات القرآن الكريم. ولم يبينوا أين كان موضعها في المصحف الشريف.

٥- أن الكلمات التي قيل بقرآنيتها شاذة، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر.

٦- أن السنة النبوية وقع فيها نسخ المعنى (الحكم)، ولم يثبت عن النبي ﷺ أنه رجع عن لفظ من ألفاظ حديثه، أو بدله بغيره، أو قال للصحابة عن حديث: لا تحفظوه فقد نسخت لفظه، أو رجعت عنه فلا تبلغوه عني. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يجوز أن ينسب إلى الله - تعالى - رجوعه عن لفظ آية أو نسخ تلاوة؟!

٧- أنه يلزم القائلين بنسخ التلاوة إشكال خطير، لا سبيل إلى حله. ويتمثل في كون الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف. وخطاب الله كلامه وهو قديم، وإنما توجه إلى المكلفين بعد وجودهم. ومعنى نسخه، أن الله أسقط عنهم العمل به، مع أنه لا يزال كلام الله. ومعنى نسخ التلاوة عند القائلين به، أن الله أسقط الآية المنسوخة من القرآن. وهذا القول من الخطورة بمكان؛

لأن كلام الله قديم، ولا يعقل أن يغير الله كلامه القديم بحذف آيات منه[1]. لقوله: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ (الكهف: ٢٧).

ج- وجوب تأويل قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ (البقرة: ١٠٦)، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ (النحل: ١٠١). فيكون معنى الآية الأولى: ما ننسخ من حكم آية، فتبدله بغيره، أو نتركها فلا نغير حكمها. وكذلك قراءة «ننسأها» معناها نؤخرها فلا نغير حكمها، والمؤخر متروك. فالنسخ والترك لحكم الآية، وأسند في الظاهر إلى الآية لأنها أصله وهو مدلولها. وهذا نوع من الإيجاز، المعروف في القرآن الكريم.

ومن الآثار المؤيدة لهذا المعنى، ما رواه أبو داود في الناسخ، وابن جرير وابن أبي حاتم في تفسيرهما عن مجاهد عن أصحاب ابن مسعود في قوله: «ما ننسخ من آية» نثبت خطها ونبدل حكمها، «أو ننسها» نؤخرها عندنا. كما روى ابن جرير عن ابن أبي نجيح عن أصحاب ابن مسعود والسدي وغيرهما في قوله: «أو ننسها»، أو نتركها لا نبدلها. وما روى عن بعض الصحابة والتابعين من حمل النسخ في الآية على نسخ اللفظ والتلاوة مردود من وجوه: أحدها، استحالة ذلك كما تقدم. والثاني، قوله تعالى في نفس الآية «نأت بخير منها» يعين إرادة الحكم؛ لأن ألفاظ القرآن، وآياته بالنسبة للمكلفين سواء، ولكن الأحكام تتفاوت، فالحكم السهل خير للمكلف من الحكم الصعب، والحكم الكثير الثواب خير من الحكم القليل الثواب. والثالث: أن الآية نزلت في اليهود الذين حسدوا المسلمين، حين حولهم الله من بيت المقدس إلى الكعبة. فقالوا: إن محمدًا يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه. وهو اعتراف منهم على تبديل حكم بحكم. ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، ويرجح أحد محتملاتها على غيره. أما الآية الثانية، فهي مكية نزلت للرد على المشركين، فتكون قد نزلت بمثل سابقتها في الرد على من أنكر نسخ الأحكام[2].

---

(١) انظر: ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) انظر: ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ص ٢١.

المطلب الثاني: النقــد

إن الفوائد المحررة تدل على أن الاجتهاد في المسائل الأصولية، ما زال مفتوحًا عند المتمرسين بذلك العلم. فقد أثبت عبد الله بن الصديق الغماري قولا جديدًا يقوم على التفصيـل في حجيـة دلالة الاقتران. وأرى أن مثل هذا المسـلك يسـاعد في إثراء العلم وتعميق الفهم.

وأما إنكاره نسخ التلاوة مطلقًا. فخالف بذلك السرخسي الذي ينكر نسخ التلاوة مـع بقـاء الحكـم، ولا ينكر نسـخ التلاوة مع نسـخ الحكـم. وخالف أيضًا أبا مسـلم الأصفهانـي الـذي أنكر النسـخ مطلقًا سـواء أكان نسـخ تلاوة أم نسـخ حكم - على المحرر من مذهبه - بل ادعي أنه أنكر نسـخ الشـرائع، وهذا بعيد لأنه يجر إلى تكافؤ الأديان الذي يعد من المكفرات الناقلة عن الملة[1].

وقـد استحسـن بعـض المعاصرين القول بنسـخ التـلاوة مطلقًـا -خلافًا لجمهور الأصوليـين- سـدًّا لذريعة دعوى تحريف القـرآن، فيصبح ذلك حجة بيد المبشـرين للقول بتسـاوي القرآن الكريم مع المحرف من التوراة والإنجيل. إضافة إلى القدح في إطلاقيـة القرآن: من حيث كونه معجزة الرسـالة الخاتمة، فلا بد أن تدل آياته كلها على أحكام شـرعية، تتناسـب مع الأحوال المختلفة حتى يحقق الشـمول والمرونة التي تستلزمها خاتمية الرسالة المحمدية[2].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، جـ ٣، ص ٥٣٣ - ٥٣٤، نادية شريف العمري، النسخ في دراسات الأصوليين، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) انظر: تقي الدين النبهاني، الشـخصية الإسـلامية، ط١ (القـدس: د. ن، ١٩٥٠م)، جـ ٣، ص ٢٧٠، عبـد المتعـال محمد الجبري، النسـخ في الشـريعة الإسـلامية كمـا أفهمه، ط١ (القاهرة: دار الجهاد، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، ص ٣٥٥، علي جمعة، النسـخ عند الأصوليين، ط١ (القاهرة: دار النهار، ١٤١٦هـ)، ص ٩٥ - ٩٦.

المبحث الثاني: توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع

عرض عبد الجليل عيسى رأيًا جديدًا يتعلق بحجية السنة النبوية؛ وذلك من خلال توصيفه لاجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع. وفيما يلي بيان لهذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى عبد الجليل عيسى أن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله الصادرة عنه بمحض الاجتهاد ليست سنة ملزمة، بل إنها تأخذ حكم القول أو الفعل الصادر عن أي مجتهد. وبذلك يستوي الرسول ﷺ فيما كان خارجًا عن دائرة الوحي مع غيره من المجتهدين[1]. ويأتي طرح هذه الدعوة إلى إعادة النظر في قسم عَدَّتْه الأُمَّةُ من السنة، وهو ليس كذلك - في رأي الباحث - بقصد تحديد علاقة الرسول ﷺ بالله ﷻ، وفق ما جاء في القرآن والسنة.

يؤكد ذلك قوله: «حرصت على أن أتناول جانبًا من جوانب هذه العلاقة في حدود ما جاء به القرآن وصح من الحديث الشريف. هذا الجانب هو قول الرسول ﷺ، وعمله خارج دائرة الرسالة الإلهية؛ لأؤكد ما أكده الإسلام الذي هو دين الله، من أن محمدًا بن عبد الله كان رسول الله، ومع ذلك فيما وراء الرسالة كان إنسانًا. فله العصمة فيما أرسل به للناس من قبل الله، من وحي متلو وغير متلو، وله حكم الإنسان المجتهد، فيما أتى به من قول أو فعل بعد ذلك»[2].

وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج، منها:

١- أن اجتهاد الرسول ﷺ جائز، لأنه وقع منه فعلًا.

٢- أن موضوع اجتهاده ﷺ متنوع، دينيًا ودنيويًا.

---

(١) عبد الجليل عيسى، اجتهاد الرسول ﷺ، ط١ (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٩م)، ص ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

٣- أن اجتهاده ﷺ لم يكن صوابًا على الدوام.

٤- أنه ليس بلازم أن يقع من الله - تعالى - التصحيح للعمل الخطأ فورًا.

٥- يجوز أن لا يرد تصحيح من الله - تعالى - للعمل الخطأ.

٦- يحتمل أن يكون سكوته على رأي بعض صحابته موافقة عليه، أو انتظارًا لما يأتي به الوحي[١].

المطلب الثاني: النقد

إن دعوة الباحث إلى إعادة النظر في حجية السنة المطهرة، وما توصل إليه من القول بأن اجتهادات الرسول ﷺ غير ملزمة. يعد أمرًا مخالفًا لإجماع المسلمين، كما تقرر في مبحث حجية السنة عند عبد الغني عبد الخالق[٢]. وعلى هذا فلا أستبعد أن يكون القصد من هذا التوصيف لاجتهادات الرسول ﷺ، هو تخفيف التكليف لا تجديد العلم.

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٢) انظر: حجية السنة، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ٢٤٥- ٢٤٦.

المبحث الثالث: اعتماد القرآن الكريم مصدرًا وحيدًا للتشريع

دعا محمد متولي نجيب إلى الاقتصار على القرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن الحجية فيه دون سواه من الأدلة التي اتفقت الأمة على اعتبارها. وفيما يلي بيان لهذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى محمد نجيب أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للتشريع[1]. ومن أجل إضفاء مسحة علمية على هذا المدعى وضع أساسه الشرعي، مع نموذج تطبيقي لأحكام الصلاة. وذلك على النحو الآتي:

أولًا: الأساس الشرعي للدعوة

لإثبات أن الحجية في القرآن وحده دون غيره من المصادر المتفق على اعتبارها، استدل بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَهُۥ لَوۡ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفۡتَدَوۡاْ بِهِۦٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ سُوٓءُ ٱلۡحِسَابِ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿١٨﴾ ۞أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلۡمِيثَٰقَ ﴿٢٠﴾﴾ (الرعد: ١٨ - ٢٠). ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ (البقرة: ٢٦ - ٢٧).

وجه الاستدلال بهاتين الآيتين أن «العهد» المذكور فيهما، هو عهد الطاعة لله تعالى وحده، يعلنه الإنسان عندما يعلن إسلامه. وبإشراك غير الله في هذه الطاعة، فإنه

---

(١) محمد نجيب، الصلاة، د.ط، د.ن، د.ت، ص ٣- ٦.

ينقض هذا العهد ويخالف أمر الله[1]. لقوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾ (الأنعام: ١٥١)، ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴿١٨﴾ ﴾ (الجن: ١٨). وطاعة الرسل ما فرضت إلا لأنهم يأمرون بما يأمر به الله؛ إذ من مقتضيات أمانة الرسل أنهم لا يأمرون إلا بما يأمر به الله، فليس لواحد منهم أن يأمر بشيء. لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ (آل عمران: ١٢٨).

٢- أن في كتاب الله آيات محكمات «أم الكتاب» هي التي يجب الرجوع إليها في تحديد الآيات المتشابهات. والإنسان إذا أهمل الآيات المحكمة، وأخذ بالمعنى الذي يميل إليه من الآيات المتشابهات، يكون قد اتبع هواه وخالف أمر الله الذي ينهى عن اتباع الهوى[2]. ومن الآيات المحكمة، قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾ (آل عمران: ١١٨) ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا ﴿٢٠﴾ ﴾ (الجن: ٢٠). (أما الآيات المتشابهة، فكقوله تعالى: ﴿ مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾ ﴾ (الحشر: ٧)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ (النساء: ٥٩).

فهذه الآيات قد تعني أن الرسول ﷺ قد أتى وأمر بغير ما أمر الله به في القرآن، وأنه أتى بالحديث القدسي، وأنه جاء بأفعال ليست طاعة منه لأوامر الله في القرآن.

---

(١) الصلاة، ص ٤.

(٢) الصلاة، ص ٥.

ومن ثم يجب أن يؤخذ الدين وفقًا لهذه الأشياء المختلفة التي يقولون إن الرسول ﷺ أتى بها. وإما أنها تعني أن الرسول ﷺ قد أتى بالقرآن وحده، وأمر بما يأمر الله به في القرآن وحده. ولكن يرجح المعنى الثاني؛ لاتفاقه مع الآيات المحكمة التي جعلها الله أساسًا للكتاب وتأويله[1].

٣- إن إتباع القرآن وحده، وعدم اتباع غيره، يقتضي أن يكون مرجع كل شيء لله تعالى، وأن يكون الدين مفصلًا كاملًا في القرآن، واضحًا يسير الفهم: لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ (هود: ١٢٣). ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ (الإسراء: ١٢). ﴿الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ (هود: ١). ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ (النحل: ٨٩).

ثانيًا: النموذج التطبيقي للدعوة

بالاعتماد على القرآن الكريم وحده، تم التوصل إلى أحكام جديدة للصلاة مخالفة لما عليه إجماع الأمة، منها:

أ- الصلوات المفروضة عشر، هي:

١- أدبار السجود، وتؤدى عقب كل صلاة: لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ ﴿٤٠﴾﴾ (ق: ٤٠).

٢- الفجر، وتؤدى بدءًا من مطلع الفجر إلى إدبار النجوم، لقوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾﴾ (الفجر: ١ - ٢).

٣- الصبح، وتؤدى من إدبار النجوم إلى شروق الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾﴾ (المدثر: ٣٤).

(١) الصلاة، ص ٦.

٤- العصر، وتؤدى قبل غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢﴾ (العصر: ١- ٢).

٥- المغرب، وتؤدى من غروب الشمس إلى غسق الليل، لقوله تعالى: ﴿ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ۝١٨﴾ (الروم: ١٨).

٦- العشاء، وتؤدى بدءًا من حلول الليل إلى ما قبل النوم، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٨﴾ (النور: ٥٨).

٧- القيام، وتؤدى كلما يقوم الإنسان من نومه ليلًا، لقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢﴾ (المزمل: ٢).

٨- سجود التلاوة، ويؤدى بعد تلاوة القرآن، أو بعد سماع تلاوته، لقوله تعالى: ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ۝١٠٧﴾ (الإسراء: ١٠٧).

٩- الجمعة، وتقام عند النداء إلى الصلاة، دون تحديدها بوقت معين من نهار الجمعة، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩﴾ (الجمعة: ٩).

١٠- النفل، ويؤدى عندما لا يستطيع الإنسان النوم ليلًا، لقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾ (الإسراء: ٧٩).

ب - إن الصلاة الكاملة ركعتان فقط، يأتي المصلي بعد كل منها بفرض «أدبار السجود» وتكون كيفية الصلاة على النحو الآتي:

يتجه المصلي إلى القبلة ويكبر، ويقول: «سبحانك اللهم لك أصلي - الفجر مثلًا» ثم يقرأ ما تيسر له من القرآن الكريم، ويستحسن أن تكون الفاتحة أو أي قرآن فيه

تسبيح وحمد واستغفار وطلب للهداية، ثم يركع ويقول: «ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» ثم يرفع رأسه ويكبر، ثم يسجد، ويقول وهو ساجد: «سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً»، «سبحان ربنا الأعلى»، «سبحان ربنا العظيم» ثم يقوم من سجوده ليجلس، ويكبر وهو يقوم، ثم يجلس ليتلو ما تيسر من القرآن، ثم يقوم مكبرًا ليأتي بالركعة الثانية، وفيها يفعل مثلما فعل في الركعة الأولى. فإذا انتهى من قراءة القرآن، قال: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين». وبهذا ينتهي من صلاة الفرض الأول[1].

ج- لا قضاء في الصلاة، بل استغفار، وندم، وتوبة؛ إذ لا تصح الصلاة بعد فوات الوقت المحدد لها، لقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾ (البقرة: ٢٣٨)، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾ (االنساء: ١٠٣).

د- إن القراءة في الصلاة يجب أن تكون بصوت مسموع دون الجهر من القول، فلا تكون بصوت خافت في بعض الصلوات، وبصوت جهوري في بعضها الآخر لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾ (الإسراء: ١١٠).

وقد ختم محمد نجيب كلامه حول الصلاة المقترحة على المسلمين، بقوله: «وبهذا الذي عليه الناس، يعصي الناس الله ويكفرون بآياته، والعجيب أنهم ينسبون هذا الكفر الذي هم عليه للرسول ﷺ ويتهمونه بأنه قد تحدث بأحاديث تبيح عصيان أوامر الله، وأنه أمر بما يخالف ما يأمر به الله، فشارك الله في الأمر، وأقام من نفسه شريكًا لله، يأمر بما يخالف ما يأمر به الله»[2].

(١) الصلاة، ص ٣٨.

(٢) الصلاة، ص ٣٦.

المطلب الثاني: النقـد

يتضـح مـن خلال عرض هـذه التجربة في إنكار حجية السـنة النبوية الشـريفة، واعتماد القرآن الكريم مصدرًا وحيدًا للتشـريع، أنها لا تقوم على أي أسـاس علمي؛ فقـد بدا الاسـتدلال دون قاعدة مطردة - كمـا نراها في أصول الفقه الموروث - حيث جاء من أقرب مناسبة بين المدعى والآية القرآنية محل الشاهد، بطريقة غير منضبطة بأي أصل يمكن الاعتماد عليه. مما جعلها تجربة غاية في السذاجة.

ورغـم تهافـت هذه الدعوى وعـدم اكتراث العلماء بالرد عليهـا، إلا أنني قصدت إيرادها لأسباب:

١- اعتقاد صاحبها بأنه على الحق المبين، الأمر الذي حمله على إنشـاء «جمعية أنصار القرآن»، وبيع أربعين فدانًا لطبع كتبه التي تنشر دعواه.

٢- بيـان أثـر الإخلال بالمنهـج المـوروث في فهم القـرآن الكريم على اسـتنباط الأحكام الشـرعية. خاصة إذا كانت المغامرة صادرة عن أحد العوام، حتى لو كان مشهودًا له بالعبقرية في تخصصه، كما هو شأن صاحب هذه الدعوى.

٣- كونها مثالاً واقعيًّا لما يترتب على هدم أحد الأصول المجمع عليها، من تقويض لأركان الديـن ذاتـه. وفعلاً فقـد كانت هذه الدعـوى وبالاً علـى حاملها؛ إذ أدخلتـه في زمـرة المبتدعين الضالين، وسـاقه تخبطه إلى تـرك الصلاة التي توصل إليها، ثم تنصر، وانتهى إلى إنكار الأديان جميعها وهلك على ذلك.

المبحث الرابع: تفعيل الإجماع الأصولي

تناول أحمد حمد الإجماع الأصولي وفق رؤية جديدة تسمح بتفعيله في واقع متغير حافل بالمستجدات؛ حيث يقول: «وقد رأينا تحقيقًا لهذه الرغبة، أن نقسم هذا البحث إلى قسمين: قسم نستعرض فيه آراء الأصوليين حول موضوع الإجماع، وحاولنا أن ننقلها كما هي، ليس لنا فيها من جهد يضاف إلا شيء من التنظيم وقليل من التعليق. أما القسم الثاني، فقد سرنا فيه على منهج آخر، هو إلى التجديد أقرب منه إلى التقليد، حيث عالجنا قضايا في الإجماع تعتبر غير مسبوقة»[1]. وللتعرف بدقة على مضمون هذه الدعوة التجديدية، نتناولها بشيء من التفصيل، ثم ننقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تقوم هذه المحاولة التجديدية للإجماع الأصولي على إعادة النظر في مفهومه، وإجراءات تطبيقه. وقد حمل الباحث على عرض رؤيته أمران:

أولهما: أن كتب الأصول عرضت الإجماع بطريقة تجعله غير مجدٍ من الناحية العملية؛ حيث عد هذا الدليل مظهرًا للحكم الشرعي لا منشئًا له بمحض العقل. إضافة إلى كثرة الاختلافات حول مسائل الإجماع، وتحكم الجدل العقلي في توجيه الآراء، مما أوقع بعض العلماء المحدثين في حيرة، واستبعاد وقوعه فيما بعد عصر الصحابة ﷺ. وقد أفضى هذا الحال إلى غفلة المسلمين في عصرنا عن ممارسة الإجماع في حل مشكلاتهم السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. والاحتكام في معالجتها إلى نظم تجافي أسلوب حياتنا ومبادئ ديننا. وقد عبر عن هذا الحال بقوله: «إن الدارس للإجماع في كتب الأصوليين، يقع في حيرة من أمره، هل تعتبر دراسة الإجماع مجدية من الناحية العملية؛ حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات، ووضع القوانين، ويبقى مصدرًا من مصادر الشريعة، يطبق كما كان يطبق في عهد الصحابة ﷺ؟ أم تكون دراسته كمجرد نظرية ظهرت، وإنما تعذر الآن تطبيقها، إلا أن فيها على كل حال غذاء عقليًا وثروة فكرية؟»[2].

---

(١) الإجماع بين النظرية والتطبيق، ط١ (الكويت: دار القلم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

والأمـر الثاني: الإيمـان بأن اختلاف الأصوليين حول الإجمـاع، واقتصارهم على تناولـه في جانبـه النظـري، لا يؤثـر في حقيقة الإجمـاع، وكونه دليلًا شـرعيًّا يمكن الاستعانة به في كل عصر.

وتتمثل الخطة المقترحة لتفعيل الإجماع الأصولي، في إعادة النظر في جميع مسائله. إلى جانب وضع قواعد عامة لتطبيقه. وذلك كما يأتي:

أولًا: تعريف الإجماع

اقـترح الباحث إعادة صياغة تعريف الإجماع، بأنـه «اتفاق فقهاء الأمة على أمر هام»[1]. وبين أن هذا الاتفاق يمكن أن يتحقق بالأغلبية المطلقة أو النسبية. يستوي في ذلك أن يصرح جميع الفقهاء بآرائهم، أو أن يصرح بعضهم ويسـكت الباقون. ويعني بـ: «الفقهاء» علماء الشريعة دون غيرهم، مع الاستعانة بأهل الخبرة في شتى مجالات المعرفة كلما دعت الحاجة إليهم.

ويشـمل لفـظ: «الأمة» أهل الذمـة؛ لأنهم بقبولهم العيش في المجتمع الإسـلامي، وامتثالهـم لنظـام الحكم فيه، أصبحوا جزءًا من كيان الأمة الإسـلامية، فلهم الحق في الاشـتراك في مجالسها التشـريعية، التي تقوم على مبادئ الإسلام وشريعته. أما فقهاء القانون من غير المسـلمين، فلا يشـملهم لفظ الأمة، ولو كانوا متمرسين بعلوم الشريعة.

والمقصـود بـ: «الأمر الهـام» هو ما تعلـق بالمصلحة العامة المـراد تحقيقها. ومن ثـم فإن الاتفاق على أمر ليس له أهمية، تتوقـف عليها مصلحة عامة، تتعلق بمجموع الناس في مجتمع خاص أو عام، لا يعد إجماعًا شرعيًّا[2].

ثانيا: معالم الإجماع

إن العادة، والعرف، والمثل، والحكمة، والشهرة، والاستفاضة، وما عليه العمل. كلها معـالم واضحة تدل على تحقق إجماع الأمة الإسـلامية في التمسـك بالحق، والاتفاق

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

على الخير. غير أن هذه المعالم قد يطرأ عليها التزوير والانحراف. من أجل ذلك كانت مهمة الفقهاء البحث الدائم، والتمحيص المستمر، للمحافظة على تلك المعالم، وضمان اتساقها مع مبادئ الشريعة ومقاصدها[1].

ثالثًا: أنواع الإجماع

يقسم الإجماع إلى خمسة أنواع، باعتبارات مختلفة:

١- الإجماع باعتبار المجمعين:

أ- الإجماع التام: هو الذي لا يخالف فيه أحد ممن يعتد بخلافه.

ب- الإجماع الناقص: هو الذي يخالف فيه من يعتد بخلافه، وهو قسمان:

١- إجماع الأكثرية المطلقة: وهو الذي يخالف فيه عدد لا يزيد على ١٠٪ المؤيدين.

٢- إجماع الأكثرية النسبية: وهو الذي يخالف فيه أكثر من ١٠٪، ولكن يقل عدد المخالفين عن ١٠٪ ولو بـ١ فقط.

ج- الإجماع الحضوري: هو الذي يحضره جميع المجمعين، أو النسبة المطلوبة منهم مكان الإجماع.

د- الإجماع الرسائلي: هو ما صرح فيه بعض المجمعين برأيه، ولم ينقل عن غيرهم معارضة يعتد بها. ويصدق هذا النوع على معالم الإجماع في الأمة؛ لأنها ما كانت لتسود وترسخ إلا بالموافقة عليها، وإقرارها ولو سكوتًا لما تتضمن من أحكام[2].

٢- الإجماع باعتبار الحكم المجمع عليه:

أ- الإجماع التقريري: هو ما كان تأييدًا لما ثبت بالنصوص.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١.

ب- الإجماع الاجتهادي: هو ما يبذل فيه كل واحد من المجمعين، جهده في البحث عن مستند مستنبط من مبادئ الشريعة وقواعدها، يؤدي إلى حكم مناسب للواقعة المعروضة[1].

٣- الإجماع باعتبار زمن الاحتجاج به:

أ- الإجماع الدائم: هو الذي يقرر حكمًا لواقعة، يقتضيها التطور الطبيعي، والتغير العادي في المعاملات، والعلاقات، والشئون الجارية.

ب- الإجماع المؤقت: هو الذي تدعو إليه ظروف قاهرة، ويكون علاجًا لحالة ضرورة عرضت لحياة الناس[2].

٤- الإجماع باعتبار مكان الاحتجاج به:

أ- الإجماع المحلي: هو الذي يعقد في بيئة معينة، لاعتبارات خاصة بها.

ب- الإجماع العام: هو الذي يقرر حكمًا يكون ملزمًا للجميع، ويحتج به في كل مكان[3].

٥- الإجماع باعتبار الباعث إليه:

أ- الإجماع الإجباري: هو الذي يفرض على المجمعين، عن طريق سلطة أو حاكم يدعو إلى النظر في واقعة معينة.

ب- الإجماع الاختياري: هو الذي يتم بمحض اختيار المجمعين. وقد يكون هذا النوع من الإجماع، بقصد إلزام الحاكم أو فرض أمر على السلطة لتنفيذه[4].

رابعًا: أركان الإجماع

لكي يتحقق الإجماع لا بد من توافر ثلاثة أركان هي: المجمعون، ومستند الإجماع، والحكم المجمع عليه.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

١- المجمعون: يشترط فيهم ما يأتي:

أ- أن يكونوا من علماء الشريعة، العارفين بكيفية استنباط الأحكام. أي أن يكون كل واحد من المجمعين إمامًا في الفقه، له مدرسته في التخريج والاستنباط، ومنهجه في فهم الوقائع والتعرف على أحكامها.

ب- أن يكونوا على دراية - ولو جزئية - بالموضوعات ذات الطبيعة الفنية، التي تطرح للبحث والنظر.

ج- ألا يكونوا من أهل الفسق والفجور؛ لأن المراد هو التوصل إلى حكم الله تعالى.

د- أن يكونوا بمنأى عن نفاق جماهير الناس أو رجال السلطة[١].

٢- مستند الإجماع: يعد الالتفات إلى المعاني بناء على قاعدة الاستصلاح، والاستحسان، هو الأساس الذي يقوم عليه مستند الإجماع المعتمد في إصدار تشريعات للوقائع المستجدة[٢].

٣- الحكم المجمع عليه: يمكن للحكم الشرعي أن يتعلق بأي أمر من الأمور التي تعرض للأمة، دون استثناء إلا وصف الأهمية. وتتمثل مجالات الحكم المجمع عليه، فيما يأتي:

أ- الأحكام الاعتقادية: تم نقل نماذج منها عن كتاب «مراتب الإجماع» لابن حزم، وهي أحكام قررت أخذًا من نصوص ثابتة، ولم تتدخل أي سلطة في إجماع الناس عليها، فهي من قبيل الإجماع الاختياري.

ب- الأحكام العقلية: ويعني بها ما اتصل بالعقيدة، كاستحالة الشريك لله تعالى عقلًا. وهذا النوع من الإجماع رغم أنه عقلي إلا أنه راجع إلى فهم النصوص. ومن يخرج عنه يعد مكذبا بالنصوص التي دلت عليه، وخارجًا عن جماعة المسلمين.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

ج- الأحكام العادية: يمكن أن يتحقق الإجماع على هذا النوع من الأحكام، نتيجة تكرار العادة، دون أن يكلف أحد نفسه تعليل التكرار الحاصل، والذي يعد دليلًا على حجية الإجماع.

د- أحكام العبادات: يكون الإجماع فيها تقريريًّا؛ لاعتماده على النصوص. ومن خالف هذا الإجماع يعد منكرًا للمعلوم من الدين بالضرورة.

هـ- أحكام المعاملات:

١- أحكام البيع: تعد الأحكام المجمع عليها في هذا الباب من قبيل الإجماع التقريري. ويمكن أن تنعقد إجماعات اجتهادية على بعض عقود البيع التي يجري التعامل بها في عصرنا.

٢- أحكام الشركات: معظم الإجماعات التي نقلت في هذا الباب، هي من قبيل الإجماعات الاجتهادية. وهناك أنواع من الشركات المستحدثة في عصرنا، تحتاج إلى نظر فاحص ورأي جامع.

٣- أحكام الأسرة: كل الإجماعات المتعلقة بأحكام الأسرة تقريرية، ولاحاجة إلى أي تشريع جديد بشأنها.

٤- أحكام القضاء والبينات: تعد الإجماعات المنعقدة بشأنها تقريرية، لكن يمكن اعتماد إجماعات اجتهادية، احتياطًا لأمر القضاء والبينات.

٥- أحكام الحدود والجنايات: يعد الإجماع فيها تقريريًّا، إلا أن العقوبات التعزيرية يتسع لها مجال الإجماعات الاجتهادية؛ نظرًا لتطور أوضاع الناس، واختلاف أنواع الجرائم وكثرتها.

٦- أحكام الجهاد: يعد الإجماع المنقول فيها تقريريًّا، لكن بعض الجوانب التنظيمية لا تزال بحاجة إلى انعقاد إجماعات اجتهادية بشأنها.

٧- أحكام الهبات: الإجماع المنعقد فيها تقريري، غير أن المجال يظل مفتوحًا لإجماعات اجتهادية.

٨- أحكام الضمانات: الإجماع المنعقد فيها تقريري، ويمكن إجراء إجماعات اجتهادية بشأن ما يستجد فيها.

٩- أحكام الأطعمة: الإجماع حولها تقريري. لكن، بسبب الظروف التي تحيط بالعالم الإسلامي، وارتباطه ببلاد الكفر في معظم حاجاته من الأطعمة، فإن الفقهاء مطالبون بإجماع اجتهادي مؤقت، يحرم تناول تلك الأطعمة واستيرادها، فيكون حجة على الجميع، تجارًا ومستهلكين.

١٠- أحكام الإمامة: معظم الإجماعات الصادرة في الإمامة اجتهادية؛ لأن النصوص التي وردت بشأنها، إنما كانت لإلزام الناس بالطاعة، والحاكم بالعدل، ومقاتلة الخارجين بغيًا وظلمًا. وما دام أمر الإمامة من حق الأمة، فإن الفقهاء مطالبون بتقرير أنسب الطرق لاختيار الحكام ومراقبتهم[1].

خامسًا: قواعد الإجماع

هي عبارة عن لائحة منظمة لسير عمل الإجماع، وكيفية الأخذ به، وذلك على النحو الآتي:

١- الإجماع العام: هو الذي يقرر أمرًا عامًّا لجميع المسلمين، ويجب أن يكون الفقهاء الأعضاء من كل الأقاليم وشتى البيئات. وفي الإجماع الخاص بإقليم إسلامي، يكتفى بفقهاء هذا الإقليم إن وجدوا. وإلا استقدم فقهاء الأقاليم المجاورة، أو أخذ رأيهم الجامع حيث هم.

٢- إذا تعلق الإجماع بأمر عام مؤقت، كوقف التعامل مع بعض الدول، أو تقييد الاستيراد، يجب ألا يخالف في ذلك أحد من الفقهاء، وإن خالف غيرهم. أما إذا كان الإجماع على أمر خاص مؤقت، كتحديد زراعة منتوج معين، أو تحديد المهور، فإنه يكفي تحقق نسبة الأغلبية في الآراء.

٣- إذا كان الإجماع على أمر ضروري، كإعلان حرب أو تنازل عن جزء من أرض الإسلام، فيجب أن يكون الرأي جامعًا.

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٨- ٢٨٣.

٤- إذا كان الإجماع على أمر حاجي، كاستيراد أسلحة متطورة، أو استقدام محاربين مرتزقة، فيكفي فيه رأي الأغلبية المطلقة.

٥- إذا كان الإجماع على أمر تحسيني، كتنويع مصادر السلاح، أو تحسين أنواع المؤن والأغذية للمحاربين، فيكفي فيه رأي الأغلبية النسبية.

٦- إذا كان الإجماع يترتب عليه قطع علاقة مع إحدى الدول الإسلامية، أو إقامة علاقة طيبة مع إحدى الدول الكافرة، فيجب أن يكون الرأي جامعًا، ويعلن سبب ذلك على الجميع في الحال.

٧- إذا كان الأمر مترددًا بين الضروري والحاجي، كإعانة دولة إسلامية على أخرى وهما متحاربتان، ولا تعرف الباغية منهما، فلا بد من تحقق الأغلبية المطلقة.

٨- إذا كان الأمر مترددًا بين الحاجي والتحسيني، كالإكثار من الجامعات والمعاهد العليا، فيكتفى فيه بالأغلبية النسبية.

٩- إذا كان الأمر مترددًا بين التحسيني، والتشجيع على شيوع الفاحشة، كإقامة أماكن للهو أو السياحة، فلا يعتد بالإجماع إلا إذا كان الرأي جامعًا.

١٠- إذا كان الأمر ظاهر الخروج على الشرع، كبيع الخمر في الطائرات، فلا يجوز أن يعقد فيه إجماع، وإن حصل يكون باطلًا.

١١- إذا كان الإجماع متعلقًا بأمر من المعاملات، ليس فيها جانب فني، كالوصايا والمواريث، فلا يعتد فيه إلا برأي الفقهاء، وكذلك بالنسبة للذميين في معاملاتهم الخاصة، فإنه لا دخل لأحد من المسلمين فيها، إلا إذا ترتب عليها أحكام شرعية؛ كإسلام فرد من أسرة ذمية.

١٢- إذا كان الإجماع على أمر يتضمن جانبًا فنيًا، فيمكن الاستعانة بأهل الخبرة من الذميين.

١٣- إذا كان أمر الإجماع يختص أصلًا بالذميين، إلا أنه يمس بالتقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي، كتربية الخنازير وبيعها وشرائها، وصناعة الخمور.

فلا بد من إشـراك المسـلمين بإبداء الرأي حول الوسائل المقيدة لممارسة تلك الأعمال.

١٤- إذا لم يتوافر العدد الكافي من الفقهاء في بلد إسـلامي، فيمكن أن يسـتقدم مـن البـلاد الأخرى مـا يبلغ بهم عـدد التواتر لكي يتحقـق الإجماع. ويمكن انعقاده برأي واحد، أو اثنين إذا كان المستند واضحًا قويًا.

١٥- إذا كان دليل المخالف ضعيفًا، فلا يعتد به مطلقا، سواء أكان الإجماع تامًا، أم بالأغلبية المطلقة أو النسبية.

١٦- إذا كان دليـل المخالف مرجوحًا، فلا يؤثر على الإجماع مطلقًا، سـواء أكان الإجماع تامًا، أم بالأغلبية المطلقة أو النسبية.

١٧- إذا كان دليـل المخالـف راجحًا، أو مسـاويًا في القـوة لدليل الإجماع، فلا بد مـن إعادة النظر في الإجماع التام. ولا بـد من ذكر هذا الدليل مقارنًا لدليل الإجماع في الأغلبية المطلقة، وكذا في الأغلبية النسبية. مع بيان الأسباب التي جعلت دليل الإجماع أولى بالأخذ به.

١٨- إذا كان أمـر الإجماع يتعلق بالولاية، فإن كان المرشـح لهـا واحدًا، لا يؤخذ رأي الفقهاء إلا في مدى توافر شروط الإمامة فيه، وإن كان اثنين، فلا بد من الأغلبية المطلقة، وإن كان أكثر من ٢ إلى ٦ فتكفي الأغلبية النسبية، وإن كان أكثر من ٦ فلا بد من وضع شروط صعبة لاختيار أفضل المرشحين.

١٩- الأصـل في الإجماع أن يكون إختياريًا. فـإذا كان إجباريًّا فلا بد من مراعاة المواد السابق ذكرها[1].

المطلب الثاني: النقـد

إن هـذه المحاولـة الأكاديمية لتفعيل الإجماع الأصولي؛ بإعـادة النظر في مفهومه وبحث إجراءات تطبيقه، القصد منها اسـتثمار أحد مصادر التشـريع الإسـلامي في

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٣ - ٣٣٦.

التعامل مع الواقع المتغير الحافل بالمستجدات. لكن، رغم نبل الهدف، وحماس الباحث لتطبيق الشريعة والتمكين لدين الله، إلا أنه توصل بمحاولته التجديدية إلى آلية جديدة، مغايرة لحقيقة الإجماع الأصولي، فيكون بذلك قد تكلم عن شيء غريب عن أصول الفقه.

وبيان ذلك أنه غيَّر مفهوم الإجماع، ثم حشر للمفهوم الجديد أحكام الإجماع الأصولي - الذي هو دليل شرعي - فيما يمكن عده احتلالاً للمصطلح واختلالاً للمفهوم. وهو الأمر الذي لا يوافق فيه أحد من الأصوليين، حيث لم يقم الدليل على المفهوم الجديد في ذاته، بل استدل بأدلة وأحكام قديمة، وضعت لشيء آخر على ذلك الجديد، فأصبحت دعوى بلا برهان. فضلاً عما يترتب عليها من مضار، تتمثل في جعل الأمة حاكماً من دون الله تعالى، وهو أمر تأباه العقيدة الإسلامية بالإجماع.

الفصل الرابع: تجديد منهج تطبيق الشريعة

المبحث الأول: الاقتصار على القيم الأخلاقية

يرى كولسـون أن التطبيق الصحيح للشـريعة الإسلامية، ينبغي أن يتم وفق منهج جديـد يقوم علـى المبادئ والقيم الأخلاقية، التي تضمنتها نصوص القرآن والسـنة. وتجسـيد ذلك في بناء قانوني يسـمح بتبني المعايير والقيم الوافدة، حتى لو تعارضت مع الموروث الفقهي. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

عـرض كولسـون دعوته التجديدية في سـياق حديثه عن الاجتهـاد الجديد، وبيان رؤيته المستقبلية لتطوير التشريع الإسلامي. ولوضع معالم المنهج المقترح، قام الباحث برصد، وتحليل التطبيقات القانونية للأحكام الشـرعية في البلدان الإسـلامية خلال القرنين (١٩-٢٠ م). وذلك بهدف الكشف عن الأسس النظرية التي اعتمدها الفكر التشـريعي الإسـلامي، وبيان مواطن قوتـه وأوجه قصوره. وتفصيـل ذلك على النحو الآتي:

أولًا: مفهوم الاجتهاد الجديد

يـرى الباحـث أن دعـوة الإمـام محمد عبـده إلى اسـتلهام المبـادئ المتضمنة في نصوص الوحي الإلهي، كأسـاس للإصلاح التشـريعي، يمثـل نقطة انطلاق الاجتهاد الجديد، الذي يقوم على أساسـين: أحدهما، تفسـير نصوص القرآن في ضوء ظروف العصر. والثاني، الاهتمام بالمقاصد الشـرعية التي تضمنها القرآن وبعض الأحاديث النبويـة[1]. وهـو منهج يختلف في منحاه عن الأسـلوب التقليدي، القائم على التخير، أوالتلفيـق بـين المذاهب[2]. ويعـد الاجتهاد الجديـد العامل الأسـاس لتجديد النظر الفقهي، وإحداث التطوير التشـريعي المنشـود؛ حيث يقول: «أيًّا ما كان الأمر في شأن

---

(١) كولسـون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة: محمد أحمد سراج، ط ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

تلك الأسس النظرية التي يقوم عليها الاجتهاد الجديد، أو ما في النتائج التي يقود إليها. فقد كان أثره العملي الذي لا ينكر ومازال، وهو بث دبيب الحياة والحركة في النظر الفقهي. إن عصر التقليد ليبدو الآن أشبه بفترة ركود طويلة في تاريخ التشريع الإسلامي. لكن هذا الركود قد أخلى مكانه الآن للتدفق الجديد والنمو المرتقب»[1].

وقد أورد الباحث عدة تطبيقات قانونية للاجتهاد الجديد في فقه الأسرة، منها: أن المادة (١٧) من قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر سنة (١٩٥٣م) قررت: «أن للقاضي الامتناع عن الإذن للمتزوج باتخاذ زوجة ثانية، إذا ثبت أن وضع الزوج لا يمكنه من الإنفاق على الزوجتين معًا. بيد أن الزواج الثاني المنعقد على خلاف هذا الحكم لن يكون باطلًا، بل يتعرض أطرافه إلى بعض العقوبات القانونية، ولا تعترف به المحكمة عند الاحتكام إليها، ما لم تأت الزوجة بولد من هذا الزوج أو يظهر حملها». وهذا، بناء على ما ذهب إليه المجددون السوريون، من وجوب عد الأمر القرآني في آية التعدد قيدًا قانونيًا، ولا بد من وجوده قبل السماح بالتعدد، وتلتزم به المحكمة عملًا بقاعدة سد الذرائع. وقد انضم هذا التفسير الجديد إلى الترتيب الإداري المألوف، الذي يلزم بتوثيق الزواج الثاني بعد إذن المحكمة به. ويعد التفسير الذي أخذه القانون السوري جديدًا؛ لأن الأمر في آية التعدد حمله الفقهاء القدامى - دائمًا - على النصح الخلقي[2].

كما أدخل القانون السوري فكرة جديدة في أخذه بأن للزوجة المطلقة دون سبب عادل، حق التعويض بما لا يتجاوز نفقتها لمدة سنة. وهو ما عده الباحث تطبيقًا لروح النص، الوارد في قوله تعالى: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾ ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾ ﴾ (البقرة: ٢٤١)، في حين أنه حمل في النظر الفقهي التقليدي على النصح الخلقي، لا على الأمر القانوني الملزم للزوج. وبذلك يكون القانون السوري صاحب المحاولة الأولى، التي أخضعت دافع الزوج في الطلاق لتحقيق المحكمة، مما قد يسفر عن عقوبته إذا تعسف في استعمال حقه[3].

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧١.

وأيضًا فإن قانون الأحوال الشخصية التونسي الصادر سنة (١٩٥٧م) حرم التعدد مطلقًا؛ لاستحالة تحقق شرطه. وهذا بناء على ما ذهب إليه المجددون التونسيون، من أن القرآن إنما أمر الزوج المعدد زوجاته بوجوب العدل الكامل في معاملتهن، إضافة إلى قدرته المالية على الإنفاق، وأن الأمر القرآني ينبغي عده شرطًا قانونيًّا سابقًا على التعدد لا مجرد نصح وإرشاد. مما يقتضي عدم السماح بالزواج الثاني إلا إذا قام دليل كافٍ يثبت أن الزوج سيعدل فعلًا. وهو أمر مستحيل من الناحية العملية في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية القائمة. ومن ثم يحرم التعدد[١].

يستنتج مما تقدم أن الاجتهاد الجديد، هو فهم النصوص والأحكام الشرعية في ضوء ظروف العصر، ومصالح المجتمعات الجديدة، والتحرر التام من التفسيرات الفقهية السابقة.

ثانيًا: رؤية مستقبلية لتطوير التشريع الإسلامي المعاصر

بمتابعة الجهود التشريعية في البلدان الإسلامية، توصل الباحث إلى ملمحين أساسيين:

١- وجود ازدواجية واضحة؛ نتيجة المزج بين القوانين الغربية، والأحكام الشرعية التقليدية؛ حيث تغلغلت الأولى في المجال الجنائي والمدني، بينما استأثرت الثانية بالأحوال الشخصية. مع ملاحظة أن هناك نزوعًا للتخلص من ذلك التباين، يتجلى في الاهتمام المتزايد بالأحكام الشرعية في مجال المعاملات المدنية.

ويعد القانون المدني العراقي الصادر سنة (١٩٥٣م) مثالًا واضحًا لتلك الازدواجية؛ حيث جمع بين أحكام التقنين الحنفي (المجلة) وأحكام المؤلفات الفقهية التقليدية، إلى جانب أحكام أخرى في مسائل التأمين وسائر عقود الغرر، استفيدت من المصادر الغربية. كما أن قوانين الأسرة الحديثة تأثرت بالقيم والمعايير الغربية، فأصبحت خليطًا من أحكام تقليدية، وأخرى جديدة نتجت؛ إما عن تعديل للأحكام التقليدية، أوتفسير جديد للمصادر الشرعية الأساسية، أو اعتراف صريح باحتياجات العصر[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٣.

ومما يدل على أن الأسباب الاقتصادية، والضرورة الاجتماعية، والحاجة الملحة للمجتمع، كانت وراء عدد من التجديدات التشريعية، الأمثلة الآتية:

أ- أن الأسباب الاقتصادية هي المستند لتبرير إلغاء الأوقاف الأهلية، التي كان يجيزها نظام الوقف التقليدي إلغاء كاملاً، فيما أخذت به سوريا سنة (١٩٤٩م).

ب-أن الضرورة الاجتماعية هي المبرر لبعض التجديدات الحديثة في مجال الميراث. من بينها أن المنشور الشرعي السوداني في سنة (١٩٤٥م) أجاز الوصية للوارث في حدود ١/٣ التركة؛ رعاية منه لشعور الموصين بالحاجة إلى تخصيص نصيب أكبر من التركة للضعاف من الورثة.

ج- أن حاجة المجتمع الملحة هي التي دفعت قانون الميراث التونسي الصادر سنة (١٩٥٩م) إلى حجب الإخوة والأخوات من الميراث بالفرع الوارث مطلقاً. وهذا مخالف لترتيب العصبات المتفق عليها بين المذاهب السنية؛ حيث يرث الإخوة بالتعصيب عند غياب الذكور من الفروع والأصول الوارثة.

ويرى كولسون أن الأمثلة المذكورة، تدل على أن الفكر التشريعي الإسلامي لم يتمكن من رسم منهج منضبط، يستطيع عن طريقه حل مشكلة احتكام الفقه التقليدي لظروف المجتمع. ومن ثم عمد إلى تحقيق التجديد بروح تتوخى المصلحة وحدها[١].

٢- عدم استقرار كثير من التجديدات الأساسية. وذلك لسببين:

أ- أن تلك التجديدات كانت حلولاً مؤقتة؛ لأن بعضها أثار مشكلات أخرى تستدعي بدورها علاجًا، ومن أمثلة ذلك: جعل الغاية من تقييد التعدد والطلاق، تحقيق المساواة بين الجنسين. لكن حق الرجل فيما يتعلق بهذين الأمرين ينبع في إطار الأحكام الشرعية التقليدية من المفهوم الأساس للزواج: باعتباره عقد معاوضة يشتري فيه الرجل حق المعاشرة الجنسية، نظير المهر الذي يدفعه. لذا فإن الواجب استبعاد التشريع لهذا المفهوم التقليدي، إذا أراد إقامة نظام حقيقي للمساواة بين الجنسين.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

ب- أن غياب منهج متناسق أو أصل مطرد، حمل المجددين - غالبًا - على إعمال المصلحة وحدها. ولما كانت هذه العملية لا تقوم على ضوابط وقيود محددة، فقد اتسم التشريع الإسلامي المعاصر بعدم الثبات والاستقرار - مقارنة بالفقه القديم - وهذا أمر طبيعي، يصعب تفاديه في مرحلة التطوير التشريعي.

والمشكلة الأساسية التي تواجه التشريع الإسلامي - حسب تشخيص الباحث - تكمن في تحديد العلاقة بين المعايير والقيم الدينية من جهة، ومتطلبات المجتمعات الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى. ولحل هذه المشكلة، ينبغي استبعاد رؤية أنصار النظرية الفقهية التقليدية، وكذا فكرة الاتجاه العلماني؛ حيث إن الفريق الأول، يرى أن الحل يكون بالاحتكام إلى أوامر الشرع وحده، وبالالتزام الحرفي بمبادئه. أما الفريق الثاني، فإنه يمنح للعوامل الاجتماعية وحدها السلطة الكاملة في تحديد شكل القانون وصياغته[1].

وعليه، فإن الحل الأمثل هو اعتماد مفهوم للقانون، يقوم على المبادئ الشرعية الثابتة - مع مراعاة عامل التطور - ويسمح بتبني المعايير الوافدة[2].

إضافة إلى ما تقدم، يرى كولسون أن صياغة التفسيرات الفقهية، جعلتها أشبه ما تكون بالأحاديث المنسوبة إلى الوحي الإلهي. لذا فإن الفكر الفقهي المعاصر يجب أن يضطلع بمهمتين: إحداهما: تحقيق النصوص المنسوبة إلى الوحي الإلهي، وتحديد الأصول الثابتة منها. والثانية: إبراز الموقف السليم من الأحاديث؛ لا من حيث النظر في صحتها فحسب، بل من جهة حجية الثابت منها، ثم تشكيل الأسس الرئيسة للنظام القانوني وفق ما تسفر عنه نتيجة التحقيق[3]. وتستطيع الأحكام القرآنية تدعيم الأبنية القانونية الحديثة؛ لأنها تتخذ صيغة المعايير الأخلاقية، وكذا لاتساعها لعدة تفسيرات. مما يجعلها قادرة على تلبية الاحتياجات المختلفة عبر الزمان والمكان[4]. وباعتماد هذه الأسس المقترحة، سوف يتمكن التشريع الإسلامي المعاصر من تحقيق نموذج

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

الحياة الإسلامية الفريد الأصيل، القائم على الاستجابة للأوامر الإلهية. بعيدًا عن المفهوم التقليدي للقانون الديني، الذي تمثله مجموعة القواعد المتحكمة الجامدة[1].

وقد دافع الباحث عن مقترحه، للأسباب الآتية:

١- أنه لا يعد خروجًا عن التراث الفقهي، بقدر ما هو تجنب لصيغة تقليدية في تطبيق التشريع الإسلامي.

٢- أنه يقدم الأساس الواقعي الوحيد للتطوير المنشود.

٣- أنه البديل الوحيد للإعراض التام عن الأخذ بفكرة القانون الديني القائم على الوحي.

٤- أن المفهوم المعتمد للقانون - باعتباره روح المجتمع الذي ينظمه - أمر تعجز عن تحقيقه العلمانية والفقه القديم على حد سواء[2].

المطلب الثاني: النقد

تكمن أهمية دعوى كولسون في أنها تطرقت لمسألة شائكة وحساسة، تتعلق بمنهج تطبيق الأحكام الشرعية. وهي قضية كبرى ما فتئت تشغل العقل المسلم في عصرنا الحاضر. كما أنها تناولت التشريع الإسلامي من وجهة نظر قانونية، تختلف عن النظرة التاريخية السائدة في الدراسات الاستشراقية السابقة. وهذا تحول كبير في التعاطي مع التشريع الإسلامي: كنظام قانوني حي، وليس مجرد تجربة تاريخية عظيمة، محدودة بزمانها ومكانها.

وبغض النظر عما توصل إليه الباحث من نتائج، وما قدمه من تحليلات ومقترحات، فإن عملية رصد وتحليل التطبيقات القانونية المتعلقة بالأحكام الشرعية تدل على جدية الباحث، وما بذله من جهد مكثف يستحق التقدير. كما أنها لفتت الانتباه إلى نوعية جديدة من البحوث، يمكن الاستفادة منها في رصد وتحليل الفتاوى والتشريعات المعاصرة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

لكـن هناك عدة مؤاخـذات توجه إلى هذه الدعـوة التجديدية، يمكن إجمالها في الآتي:

١- وضع مفهوم جديد للاجتهاد؛ يقوم على التحرر الكلي من التفسيرات الفقهية السـابقة، وإعادة تفسير جميع النصوص في ضوء متغيرات العصر، بما يحقق تطبيق روح الشريعة.

٢- الاسـتغناء الكلـي عـن الـتراث الفقهي والأصولـي في مجال تطبيـق الأحكام الشرعية، وهو موقف يتفق مع رأيه في كون النظرية الأصولية التقليدية - على حد تعبيره - هي السبب المباشر لجمود الفقه الإسلامي[١].

٣- اسـتعمال ألفاظ تشعر بانتهاء صلاحية الفقه الإسلامي، مثل: الفقه القديم، والأحكام الفقهية القديمة، والقواعد المتحكمة الجامدة.

٤- الدعوة إلى تغيير المفاهيم الإسلامية التي لا تتلاءم مع العصر، وجعل الأحكام القرآنيـة بمثابـة المعايير الأخلاقية الموجهة لا الملزمـة، وكذا إعادة النظر في حجية الأحاديث الصحيحة.

٥- التحيز للحضارة الغربية، والرغبة في استمرار هيمنتها التشريعية، والنظر إلى مقترحه في علاج مشـكلة التوفيق بين الأحـكام الدينية، وحاجات المجتمعات الإسلامية، باعتباره الحل الصحيح دون سواه.

٦- أن المسـكوت عنه في دعوة كولسـون، هو الاكتفاء بمنظومة المقاصد والمصلحة المقدرة من قبل البشـر، التي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحـوال، واعتمـاد النظام الأخلاقي معيـارا للتقويم، والأخـذ والرد. وهذا الشأن في - حقيقته - يؤول إلى النظام العلماني، الذي بني على النسبية دون الإطلاق، وعلى أن الحاكمية للبشـر دون الله، وعلى فصل المصادر التشريعية الشرعية عن الأحكام الجارية بين الناس، وهو أمر حدث في التطور التاريخي مـع البروتسـتانت، والأخـلاق البروتسـتانتية عنـد «ماكس فيبر». لـذا، فإن

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١١٣- ١١٥.

مضمون الدعوة محل البحث لا يتعدى نطاق علمنة التشـريع الإسلامي، حتى ولو أنكر الباحث في ظاهر النص هذا التوجه، إلا أنه أكد عليه في كل خطواته وأفكاره.

وبناء على ما تقدم، فإن دعوة كولسـون تعد تدميرًا للتشـريع الإسـلامي، ومسخًا لمعالمه؛ فهي لا تحمل أي معنى للتطوير، الذي تتشـوف إليه الشـعوب الإسلامية. وأرى أن تبني مثل هذه الدعوة، سيفضي حتمًا إلى نتائج خطيرة، أبرزها:

أ- هدم ثوابت التشريع الإسلامي.

ب- هدم التراث الفقهي والأصولي برمته، والاحتكام إلى الأهواء.

ج - الأخذ ببعض الصحيح من الحديث وترك بعضه الآخر.

د- استمرار هيمنة القوانين الغربية في بلدان إسلامية مستقلة ذات سيادة.

هـ- التفلت من الأحكام الشرعية؛ لغياب المنهج المنضبط الذي يضمن الاستقرار التشريعي.

المبحث الثاني: استبعاد مصادر التشريع الإسلامي

عرض حسـن أحمد أمين جملة من الأفكار المتناثرة حول قضية تطبيق الشـريعة الإسلامية في واقعنا المعاصر، وقد استبطن مجموع تلك الأفكار منهجًا للتطبيق، يراه صاحبه الأنسب لتطوير الشريعة بما يتلاءم واحتياجات المجتمع الإسلامي المعاصر في شتى مجالات الحياة. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى حسـن أحمد أمين أن تطبيق الشـريعة الإسـلامية يعترضـه عقبات عديدة، ترجع إلى إشكالات تتعلق بالأحكام المراد تطبيقها، وكيفية تنزيلها على الواقع المتغير. الأمر الذي يستدعي إيجاد منهج جديد في التعاطي مع هذه القضية. وتتلخص معالم هذا المنهج في الآتي:

أ- جواز استنباط معنى من النص، يكر على الأصل بالبطلان.

ب - استبعاد السنة النبوية كمصدر للتشريع.

ج- استبعاد الإجماع كمصدر للتشريع.

د- جواز العمل بالمصلحة المحضة.

هـ- استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية السابقة.

وللتعرف بدقة على مراد الكاتب، نتناول معالم منهجه المقترح بشيء من التفصيل.

أولًا: جواز استنباط معنى من النص يكر على الأصل بالبطلان

إن تطبيق الشريعة لا يتحقق عن طريق الالتزام بأحكام معينة، بل بتطوير الأحكام على ضوء متغيرات العصر، التي قد تجعل الحكم منافيًا لما شرع له في عصر التنزيل. الأمر الذي يستوجب العدول عنه إلى حكم آخر، يحقق روح الإسلام ومقاصده. يقول الكاتب: «إن التشـبع بروح الإسلام لا الالتزام بأحكام معينة متناثرة، كفيل بأن يكون بمثابة البوصلة، التي تهدينا سواء السبيل في أي مكان أو زمان مع اختلاف الظروف»[1].

(١) حسـن أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، ط٢ (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٩٠م)، ص ٢١٤.

ومن أمثلة ذلك: حد السرقة، الذي يجب الالتزام بتطبيقه، لكن مع مراعاة تناسب العقوبة، وضخامة الآثار الناجمة عن الجريمة، وهي مسألة نسبية يختلف تقديرها من عصر لآخر. وبيان ذلك أن مشروعية حد السرقة ثبتت في زمن شاعت فيه الملكية المنقولة دون العقارية؛ حيث كان البدوي يحمل على راحلته كل ما يملك، وينتقل به من مكان إلى آخر، مما جعل الاعتداء عليه بالسرقة كقتله. هذا إلى جانب كون السرقة - آنذاك - من أكثر الجرائم انتشارًا. لذا فقد تطلب علاج هذه الظاهرة المتفشية، عقوبة رادعة تتناسب مع خطورتها، وحجم الآثار المترتبة عليها. لكن، ما لبث أن ظهرت - مع الفتوحات الإسلامية - أشكال جديدة للملكية، وأصبح سلب الرجل ناقته ليس أمرًا جللًا، كما لم تعد السرقة من الجرائم الشائعة في المجتمع الجديد. ومع هذا التحول كان من المفترض أن يصرح الفقهاء بأن بعض أحكام القرآن والسنة، إنما قصد بها علاج شرور وثيقة الصلة بالمجتمع الجاهلي، وأن من حق الأجيال اللاحقة أن تطور تلك الأحكام على هدي روح الإسلام ومقاصده، فتختار عقوبة جديدة لجريمة السرقة، تحقق نفس النتائج المرجوة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي. غير أن الفقهاء لم يكونوا أمناء مع أنفسهم - على حد قوله - لأنهم عمدوا إلى تقييد آية القطع بحديث نسبوه إلى الرسول ﷺ وهو: (لا تقطع الأيدي في الغزو)[1]. كما أنهم وضعوا شروطًا لحد القطع، بقصد التهرب من تطبيقه لعدم صلاحيته لزمانهم[2].

وبناء على ما تقدم، أوصى الكاتب المجالس النيابية بالتريث في فرض عقوبة القطع، وأن تراعي في تشريع العقوبة تناسبها مع الآثار المترتبة على الجريمة، حيث قال: «لا نريد للمجالس النيابية أن تتعجل بفرض عقوبة قطع يد السارق، ثم يأتي

---

(١) رواه الترمذي في جامعه ٤/٥٣، والدارمي في سننه ٢/٣٠٣ من حديث بسر بن أرطاة. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وقد روى غير ابن لهيعة بهذا الإسناد نحو هذا. ويقال بسر بن أبي أرطاة أيضًا. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي: أن لا يقام الحد في الغزو بحضرة العدو مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام، أقام الحد على من أصابه. كذلك قال الأوزاعي.

(٢) دليل المسلم الحزين، ص ٢١٧ - ٢١٩.

القضاة المستنيرون فيحاولون قدر جهدهم إيجاد المبررات والذرائع من أجل التملص والتخلص من ضرورة تطبيقها. وإنما نريد لهذه المجالس أن تزن الأمور بميزانها الصحيح، وأن تراعي في تشريعاتها قدرًا معقولاً من التناسب. فإذا كانت سرقة الناقة في المجتمع الجاهلي جريمة خطيرة ضخمة الآثار والعواقب، فاستوجبت بخطورتها حد قطع اليد، فنهب الأموال العامة في يومنا هذا، هو الجريمة الخطيرة، ضخمة الآثار والعواقب، التي تستوجب قطع اليد إن أصررتم عليه، لا سرقة جهاز تسجيل من سيارة»[1].

ثانيًا: استبعاد السنة النبوية كمصدر للتشريع

يعتقد حسن أحمد أمين أن انتقاء الصحيح من أحاديث الأحكام أمر بالغ الصعوبة؛ لتورط الفقهاء في وضع الحديث خلال القرنين (٢-٣هـ). وهي الفترة التي بدأ فيها الاهتمام بإرساء دعائم الشريعة الإسلامية. يؤكد ذلك قوله: «إذا كان من السهولة تبين كذب الأحاديث التي اختلقها أتباع الفرق السياسية، والتي تتحدث عن فضائل الأمصار والمدن، أو التي ابتدعها القصاص، وكل ما ناقض المنطق ومجه التفكير السليم، فإنه من الصعوبة بمكان، الحكم بصدق أو كذب نسبة نوعين من الأحاديث إلى الرسول ﷺ. الأول: أحاديث الفضائل والأعمال. وهذه - كما يرى أحمد بن حنبل - لا ضرر في التساهل في قبولها. والثاني: أحاديث الأحكام، وهي التي يكمن الخطر في التساهل بشأنها»[2]. ويعود سبب تفشي ظاهرة الوضع في أحاديث الأحكام - حسب رأيه - إلى اختلاف الفقهاء حول ما إذا كان للأمة الإسلامية وضع الأحكام التي تناسب احتياجات كل جيل، أم أن عليها الالتزام بسنة الجيل الأول من المسلمين. وأمام قلة الأحاديث زمن وضع أحكام الشريعة، سلك الفقهاء طريقين: أحدهما: طريق القياس، والاجتهاد، والاسترشاد بروح الشريعة. والثاني، طريق اختلاق أحاديث الأحكام. وقد تفاقم الاختلاق مع تزايد إصرار العلماء والعامة على الاستناد إلى الحديث في بيان الأحكام[3].

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

وأشاد الكاتب بالمسلك الأول: لأنه جنَّب أصحابه اختلاق الأحاديث، لسد ثغرات الشريعة. أما المسلك الثاني، فعده إهدارًا للرأي، وامتهانًا لحرية الفكر، وتكبيلًا لعقول العلماء، ممن تأبى ضمائرهم وضع الأحاديث[1]. وانتهت الدعوة الصريحة باستبعاد المخترع من الحديث ولو أدى إلى إسقاط جله[2].

ثالثًا: استبعاد الإجماع كمصدر للتشريع

أثار الكاتب عدة شبهات حول الإجماع الأصولي، تؤكد إنكاره لحجية هذا المصدر التشريعي. فقد ذهب إلى أن الإمام الشافعي هو من جعل الإجماع مصدرًا ثالثًا يلي القرآن والسنة ويكملهما. لكن الفقهاء - من بعده - بالغوا في أهميته: إذ جعلوه مصدقًا للقرآن والسنة، وناسخًا لأحكامهما. وقد استقر هذا الاتجاه رغم اعتراض الخوارج، والشيعة، والظاهرية، والوهابية، وبعض المعتزلة. ويرى أن أنصار مبدأ الإجماع استندوا إلى حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[3] الذي رده كثير من العلماء. فضلًا عن أن الأحداث التاريخية أثبتت عدم اجتماع الأمة أصلًا، لا على ضلالة أو هدى[4].

ومن هنا، تأتي دعوته إلى مخالفة الأحكام المجمع عليها؛ لأن الأخذ بها كثيرًا ما أدى إلى تحويل بدعة مستنكرة في عصر ما إلى عرف يرى المسلمون مراعاته. ومن أمثلة ذلك: الاحتفال بالمولد النبوي، الذي ظل العلماء حتى القرن (٨هـ) يعدونه مخالفًا للسنة - باعتباره بدعة مستحدثة في الإسلام - ثم أصبح عادة لا تنفصل عن صميم الحياة الإسلامية؛ حيث يقول: «فإن نحن أخذنا في الحسبان أن معظم الأحكام الشرعية في الإسلام يستمد سلطانه وصفته الإلزامية من الإجماع، وأن ثمة جوانب بالغة الأهمية من الشريعة الإسلامية، مثل نظرية الخلافة، لا تقوم إلا على سند من الإجماع، فكيف يجوز القول بوجوب الالتزام بأحكام شرعية تختلف

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) رواه أحمد في المسند ٦/٣٩٦، والطبراني في الكبير ٢/٢٨٠، والحاكم في المستدرك ١/٢٠٠. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/١٧٧.

(٤) دليل المسلم الحزين، ص ١٩٨.

باختلاف الزمان، وهي من وضع أناس مثلنا، لنا ما لهم من قدرة على النظر وإعمال الفكر، يراها جيل من الأجيال سنة، وينكرها الجيل التالي باعتبارها بدعة، ثم يعود الجيل الثالث إلى الحكم بأنها سنة. كيف يمكن القول بأن مثل هذه الأحكام ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، وأن على الحكومات مراعاتها والالتزام بها، وإلا وجب تكفيرها والعمل على إسقاطها؟»[١].

رابعا: جواز العمل بالمصلحة المحضة

يرى الكاتب أن المشكلة الأساسية التي واجهت التشريع الإسلامي- عبر مختلف العصور - تكمن في الحاجة إلى تحديد العلاقة بين الأحكام الشرعية، والمصالح التي تحكم نمو المجتمع وتطوره[٢]. وحل هذه المشكلة يكون باعتماد نظرة جديدة إلى الشريعة، باعتبارها مجموعة من الأحكام القائمة على مبادئ وقواعد دينية ثابتة، إلا أنها لا تغفل التطور، وتسمح بتبني نظم مستحدثة، كفيلة بتحقيق مصالح الفرد والمجتمع[٣]. وهذا الحل هو موقف وسط بين رؤيتين متطرفتين: إحداهما: النظرية الفقهية التقليدية التي ترى في أحكام الشريعة نظامًا إلهيًّا لا يقبل التطور. والثانية: الموقف العلماني الذي يحصر الدين في ضمير الفرد، ويطلق حرية القوى الاجتماعية في تشكيل القوانين؛ حيث يقول: «إنه لمن المحتم أن تكون القوانين قوة حية، وأن تعكس روح المجتمع. وروح المجتمع الإسلامي المعاصر لا تعكسها لا العلمانية المحضة، ولا النظريات الواردة في كتب الفقه المؤلف في العصور الوسطى. والحل الذي أقترحه للخروج من هذه الورطة، هو الأساس الواقعي الوحيد لأي تطور مستنير في المستقبل»[٤].

وقد احتج لما ذهب إليه بما يأتي:

١- أن الخلفاء الراشدين سنوا تشريعات جديدة لقضايا لم يرد فيها نص، كما أنهم غيروا - للضرورة - أحكامًا منصوصًا عليها في القرآن والسنة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٤.

ومثاله: استبدال أبي بكر ﷺ عقوبة الضرب بالسياط لشارب الخمر بالضرب بالنعال، وإبطال عمر ﷺ قطع يد السارق في عام الرمادة، ونهيه عن نكاح المتعة، وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم في الصدقات[1].

٢- أن الخلفاء الراشدين سمحوا لولاة الأمصار المفتوحة، بمراعاة الأحوال المختلفة لتلك الشعوب عند تطبيق الشريعة، وأيضًا بتبني الأنظمة القانونية السائدة قبل الفتح، لعدم تعارضها مع النصوص الشرعية[2].

٣- أن أحكام القرآن والسنة الصحيحة، هي وحدها المعبرة عن الإرادة الإلهية، وهي - في معظمها - أحكام أخلاقية ذات صياغة عامة، يمكن أن يبنى على أساسها نظام قانوني حديث[3].

خامسًا : استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية السابقة

يعد هذا التوجه نتيجة حتمية لما تقدم بيانه؛ فما دام الكاتب قد رد السنة المطهرة، واتهم العلماء بالوضع، وأنكر معنى الإجماع ووظيفته، فإن استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية هو المآل لكل ذلك الموقف[4].

المطلب الثاني : النقد

يتبن من مجمل ما تم عرضه، أن حسن أمين يهدم علومًا مختلفة ومتعددة؛ لعدم إطلاعه على حقائقها. كما أنه يفترض فروضًا خيالية وهمية، لا علاقة لها بما تحت أيدينا من علوم الشريعة. وإيضاح ذلك في النقاط الآتية:

١- أن دعواه في عدم الاحتجاج بالسنة مخالفة للواقع. وذلك لأن الكتب التي جمعت أحاديث الأحكام لم تتجاوز بها عن (٢٠٠٠ حديث) من أكثر من (٥٠,٠٠٠ حديث) يضمها «كنز العمال في معرفة الأقوال والأفعال» للمتقي

(١) المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٥.

الهنـدي، والـذي رتب فيه «جمـع الجوامع» للإمام السـيوطي. وهذا يعني أن أحاديـث الأحكام لم تتجاوز ٤ ٪ مـن الوارد إلينا. كما أن أهل الحديث قاموا بوضـع علم الجرح والتعديل، وعلوم الرجال، وعلوم الدراية؛ بحيث يسـتحيل مع ذلك ما ذكره الكاتب من تصورات ساذجة لا عبرة بها.

٢- أن إنكار الإجماع بتلك الصفة التي لم يستطع معها أن يحرر معناه، أو يعرف وظيفتـه، بل إنه - كما يبدو - لم يتعب نفسـه بالاطـلاع على مبحث الإجماع من أي كتاب في أصول الفقه؛ حيث ظن أن الإجماع منشئ للحكم وليس كاشفًا عن دليل، وهو الأمر الذي رفضه كل علماء الإسلام عبر التاريخ.

٣- أن المصلحة المحضة لا يمكن تحديدها من قبل البشر؛ حيث اعتبر الشارع مصالح، وألغـى أخرى، وأرسـل ثالثـة. مما يميز الديـن عامة - والإسـلام خاصة - عـن المذاهب الوضعية والبشـرية. ولقد ألف الناس قديمًـا وحديثًا حول هذه الدعوى، خاصة ما نسـب للطوفي الحنبلي في شـرحه على الأربعين؛ حيث فهم منه مثل هذا التوجه.

وبالجملـة، فإن مـا طرحه الكاتب من مقترحات يدرجـه ضمن أصحاب الدعاوى الهدامـة؛ حيـث إنه فشـل في تقديـم البديل المقنع، لما اسـتبعده من أصول التشـريع الإسـلامي، كما أنه لم ينشـئ أي آلية يمكن الالتفات إليها، أو الاسـتفادة منها فيما يتعلق بمنهج تطبيق الأحكام.

المبحث الثالث: اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة

دعا محمد العشماوي إلى اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة في عصرنا الحاضر، بما يحقق تواصلها مع حركة التاريخ، والتراث الإنساني، والتقدم الحضاري. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تأتي هذه الدعوة في إطار الجهود الرامية لترشيد الفكر الإسلامي، وتصحيح مفاهيمه حول قضية تطبيق الشريعة التي يعتقد الكاتب أنها غير واضحة في أذهان المتحمسين لها: حيث يقول: «ولو سئل داع عما يقصد بالشريعة لسكت، ربما ظنًّا بأن اللفظ من الوضوح، بحيث لا يحتاج شرحًا ولا تفسيرًا، ولو أراد الشرح والتفسير، فلعله يرى أن المقصود بتطبيق الشريعة أن يكون القرآن دستورًا للحياة دون أن يحدد مقصده من ذلك...»(1). وتتمثل الأصول الجديدة لتطبيق الشريعة فيما يأتي:

أولًا: الأصول اللغوية للشريعة

بالنظر في الاستعمال القرآني للفظ: «الشريعة» وأصله اللغوي، خلص الكاتب إلى أنه لا دلالة فيه على أي معنى للتشريع أو القانون(2)؛ حيث إن هذا اللفظ وكذا بعض مشتقاته، جاءت في القرآن بمعنى منهاج الشيء أو الطريق إليه، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية: ١٨)، ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣)، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). وجاء في كتب اللغة بمعنى مورد الماء أو مدخله، ثم أصبح اللفظان: «الشرعة» و«الشريعة» يطلقان على ما سنَّ الله من الدين، وما أمر به؛ كالصوم والصلاة وسائر أعمال البر. أي كل ما يعدُّ نظامًا للدين لا أحكامًا للمعاملات. وقيل: تطلق الشرعة على المنهج أو الطريق، وهو المراد في الاستعمال القرآني(3).

---

(١) محمد العشماوي، أصول الشريعة، ط٢ (القاهرة: دار اقرأ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٠.

ويقرر أن المسلمين استعملوا لفظ «الشريعة» في البداية بمعنى سبيل الإسلام ومنهاجه، لكنهم ما لبثوا أن أطلقوه على كل أحكام الدين التي جاء بها القرآن. ثم اتسع اللفظ ليشمل ما ورد في السنة النبوية، وآراء الفقهاء. بل إن بعض العلماء أطلق - تجاوزًا - لفظ الشريعة على مصادر الأحكام الشرعية. الأمر الذي يثير عدة إشكالات على مستوى الفهم والتطبيق؛ حيث أصبح من الصعوبة بمكان فهم القرآن وتطبيق أحكامه في ظل ما أحاط به من آراء وأحكام وقواعد. وكذا السنة، فإنها مليئة بأحاديث الآحاد المنسوبة إلى النبي ﷺ. أما الإجماع والقياس، فهما مجرد آراء فقهية.

وبناء على ما تقدم، فإن الفهم الديني قد حول لفظ الشريعة عن معناه الأصلي اللغوي، وكذا عن الاستعمال القرآني إلى معنى آخر: «كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلق منها بالدين، وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أم في الإجماع أم في التفاسير»[1].

ويعتقد الكاتب أن هذا التحويل للفظ «الشريعة» شبيه بما حصل للفظ «التوراة»؛ حيث إنه ذكر أصلًا لبيان طرق القرابين، والنذور، وحماية الجمهور من الأوبئة، ثم نقل إلى كل ما جاء في كتب موسى عليه السلام من طرق وأوامر وفرائض وأحكام ووصايا، ثم أصبح يقصد به كل أحكام الدين اليهودي، وعلى الأخص ما جاء في التلمود من تفاسير وشروح وأحكام[2].

ثانيًا: الأصول التاريخية للشريعة

إن الأصل التاريخي لمعنى الشريعة، هو تلك المثل العليا والقيم السامية، التي دعا إليها النبي أوزوريس (إدريس عليه السلام) قدماء المصريين، وتضمنتها كلمة «ماعت» عندهم؛ حيث استخدموها للدلالة على معنيين: أحدهما مادي (الآلهة العادلة - الحق - المستقيمة). والثاني معنوي (العدالة - الحق - الاستقامة)[3]. ثم انتقل المعنى الثاني

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

لـ «ماعت» إلى سائر الأمم؛ ففي كتاب موسى عليه السلام استعمل لفظ الشريعة أولًا بمعنى الطريقة المحددة للمراسم، والوسيلة المستقيمة للشعائر. وبعد أن غلبت الروح المصرية على الفهم الإسرائيلي، أصبحت كلمة الشريعة تعني: العدالة، والاستقامة، والقانون الذي لا ينسخ. وهذا المعنى الأخير استعمله الإغريق في نقل لفظ «الناموس» من معناه الأصلي (القضيب المستقيم) إلى معنى آخر هو القاعدة، أو الحكم، أو القانون. ويشير إلى إله العدالة، والحق، والاستقامة، أو ملاك الرب الذي يحمل تلك المعاني. وقد استعمل عيسى عليه السلام لفظ «الناموس» بالمعنى الأخير. وفي بداية البعثة النبوية ذكر إشارة إلى جبريل عليه السلام[1]. أما في القرآن، فقد ورد لفظ الشريعة بالمعنى المستعمل في كتب موسى عليه السلام، لكنه تغير في الفكر الإسلامي، وصار يدل على كل التراث الإسلامي من كتاب سماوي، وأحاديث، وأفعال للنبي ﷺ، وإجماع، وقياس[2].

ثالثًا: الأصول العامة للشريعة

وضع العشماوي أصولا عامة للشريعة، هي- في نظره - منبع التنزيل، وغايته، وحكمته. وقد زعم أنه استخلصها بتتبع القرآن الكريم في ضوء التنزيل: زمنا، وسببا، وحكمة. وتتمثل هذه الأصول في الآتي:

١- تنزيل الشريعة تعلق بقيام مجتمع ديني، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع. يفيد هذا الأصل أن الأحكام الشرعية لم تتنزل حتى أقام النبي ﷺ المجتمع الديني في المدينة؛ وذلك بقصد أن يكون الباعث على الالتزام بتلك الأحكام، نابعًا من خشية الله تعالى. وأن تطبيق التشريع، وإعمال الجزاء على المخالفة، قد تم الاعتماد فيه على إيمان المحكومين لا على المحاكم. فقد راعت الشريعة فيما وضعته من أحكام سبق الإيمان على الجزاء؛ مما يؤكد أن منهجها يقوم على إحياء الضمائر، وإشاعة الفضائل، وروح المحبة في المجتمع[3]. الأمر الذي جعل من الجزاء تقوى، ومن القصاص عفوًا،

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.

ومن الخوف بذلًا وعطاء؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾ ﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقوله عز وجل: ﴿ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ ﴾ (البقرة: ٢٧٥- ٢٧٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٥﴾ ﴾ (النور ٤- ٥). من هنا، يفهم أن الشريعة قبل أن تكون قواعد وجزاءات، هي روح ينفذ في صميم كل شيء، وجو عام يسيطر على المجتمع. لذا، فإن من يريد تطبيق الشريعة لا بد أن يهيئ المجتمع؛ حتى لا تستغل الأحكام الشرعية لأغراض شخصية[١].

٢- الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبة لها. يشير هذا الأصل إلى أن أغلب آيات القرآن، قد تنزلت لأسباب دعت إليها؛ حيث إن بعضها جاء ردًّا عن سؤال وجه إلى النبي ﷺ، وبعضها كان حلًّا لمشكلة أو تكييفًا للواقع[٢]. وتشبه أسباب التنزيل ما يطلق عليه في القانون «الأعمال التحضيرية» التي تبين سبب وضع النص القانوني، وظروف وضعه، وما كان مقترحًا بشأنه، وما أدخل عليه من تعديل إلى أن تحددت صورته النهائية. وإذا كان من الواجب الرجوع إلى الأعمال التحضيرية عند تطبيق النصوص القانونية، تفاديًا لأخطاء التفسير، فإن الوقوف على أسباب النزول، للتعرف على مقصود النص أوجب؛ ذلك لأن الخطأ في تطبيق النص القانوني،

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.

غالبًا ما يكون عملًا فرديًا يمكن الطعن فيه. أما الخطأ في تطبيق آية قرآنية أو حكم شرعي، فإنه بعد تحصينه بما في الدين من عصمة، يصعب النيل منه. الأمر الذي قد يترتب عليه تزييف الشريعة، والاحتكام إلى الأهواء[1].

ويفرق الكاتب بين سبب النزول ومناسبته، فالأول هو الظروف الواقعية التي تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذي أصبح به حكمًا. أما المناسبة، فتعني أن النص كان معدًّا سلفًا، فإذا حانت المناسبة تنزلت الآية[2]. وقد أدى الخلط بين أسباب النزول، ومناسبته إلى نتائج خطيرة في الفكر الإسلامي؛ منها، قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). فهذه الآية التي تنزلت بعد فتح مكة، وحج النبي ﷺ والصحابة ﷺ. نظر إليها الفكر الإسلامي باعتبارها مناسبة مقتطعًا إياها بذلك عن أسباب نزولها؛ حيث إنه عدها نصًّا عامًّا، فهم منه أن الدين كمل يوم نزلت الآية فقط. وبناء على ذلك، استدل بعضهم على أنه لا معنى لأي اجتهاد لم يرد به نص في القرآن قبل هذه الآية، وعلى أن الشريعة قد استوفيت.

لكن ذلك الفهم يعترض عليه من حيث إنه يعني أن الدين كان غير كامل، وأن المسلمين الذين ماتوا قبل نزول الآية، هم على دين ناقص. كما أنه يتعارض مع ما جاء في الآيتين السابق نزولهما على آية المائدة. قوله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ (البقرة: ١٣٦). غير أن تفسير آية المائدة بأسباب النزول يزيل اللبس؛ ذلك لأن نزولها بعد حج النبي ﷺ والصحابة يدل على أن المراد منها أن الحج أكمل شعائر الدين. أما الدين نفسه، فهو كامل منذ آدم عليه السلام[3].

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٨.

٣- الشريعة كانت تستهدف الصوالح[١] العامة للمجتمع، فينسخ بعضها بعضًا ليحقق هذه الصوالح، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة. يفيد هذا الأصل أن الشريعة باعتبارها منهجًا، قد جعلت هدفها تحقيق المصالح العامة للمجتمع، وعدم الوقوف عند نص محدد، أو التشبث بحكم خاص، أو الالتفاف حول قاعدة ثابتة، ويظهر ذلك بوضوح في الآيات التي نزلت في الخمر، والحرب، والسلم، والميراث[٢]. لكن الفقهاء وقفوا عند الأحكام، وغفلوا عن حقيقة الشريعة كمنهج، واهتموا بالقواعد، وأهملوا الأصول؛ حيث إنهم استخلصوا أن الشريعة تواكب التطور من خلال الأحكام والقواعد، مع أن في لفظها ما يغني عما قاموا به. يقول العشماوي: «وهذا الذي استنبطه فقهاء المسلمون، واستنتجه المجتهدون منهم، لم يكن في حاجة إلى استنباط أو استنتاج؛ لأنه ليس قاعدة من قواعد الشريعة فحسب، وإنما هو أصل ثابت لها، يتبين جليًّا من قراءة القرآن، وملاحظة تلاحق أحكامه لتواكب الأحداث المتجددة، وتواجه الوقائع المتغيرة»[٣].

٤- بعض أحكام الشريعة خاص بالنبي ﷺ وبعضها خاص بحادثة ذاتها. مضمون هذا الأصل أن أحكام القرآن ليست كلها عامة، بل إن منها ما هو خاص بالنبي ﷺ أو بأزواجه أو بحادثة معينة، ومن شأن هذا أن يثير إشكالات عديدة، كما في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ (التوبة: ١٠٣)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾ (النساء: ٨٠).

---

(١) يعني المصالح.

(٢) أصول الشريعة، ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٤.

فما المقصود بالرسول في هذه الآيات؟ هل هو شخص النبي ﷺ فيرتفع الحكم بوفاته؟ أم أن المراد هو ما جاء به من تعاليم ومبادئ، فيظل الحكم مستمرًّا؟ وفي هذه الحالة، من هو المخول له التفسير؟ ومن له سلطة التغيير أو التعديل؟ وممن يستمد الحقَّ مَنْ يدعي لنفسه هذه السلطة؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر، وحدود خطئه؟[1].

وقد اقترح الكاتب قاعدة لتعميم الأحكام وتخصيصها، تتمثل في عد الحكم العام حكمًا شرعيًا. أما الحكم الخاص، فإنه بعد انتهاء الواقعة التي اختص بها يتحول إلى قاعدة سلوكية تندمج في التراث الاجتماعي، ويترتب على ذلك أن الجزاء على مخالفة الأول الإثم الديني، إذا لم توجد عقوبة يقررها الشارع. أما مخالفة الثاني، فإن الجزاء فيه يقتصر على استهجان المجتمع[2].

٥- الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي، منبتة الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع، وأعرافه، وعوائده ما أصبح أحكامًا فيها. يفيد هذا الأصل تواصل الشريعة مع المجتمع الذي تنزلت فيه. ويظهر ذلك في أنها استمدت بعض أحكامها من قواعده، وعاداته، وأعرافه، بعد تنقيتها من شوائب الجاهلية، وفي ذلك إشارة إلى أن التطور السديد، متوقف على استبقاء الصالح من قواعد المجتمع[3].

٦- الدين كامل، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع، والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية، وروح الكونية. يشير هذا الأصل إلى أن الدين عند الله هو الإسلام (الإيمان بالله والاستقامة)، وهو كامل عند جميع الرسل والأنبياء. أما الشريعة، فهي منهاج الإيمان بالله، ومنهاج الاستقامة؛ لذلك اختلفت من نبي لآخر. ولأن المنهج لا يكتمل أبدًا، فإن اكتمال الشريعة يكون باستمرار تطبيقها، بمعنى دوام التطور واستمرار التقدم[4].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق ص ٨٤.

رابعًا: الأصول التطبيقية للشريعة

هي محاولة لتطبيق الأصول العامة للشـريعة على مسـائل من العلاقات الدولية، والقانون الداخل.

١ - العلاقات الدولية

يرى الكاتب أن مجال العلاقات الدولية في الإسلام، لا يزال محكومًا بأفكار ارتبط ظهورهـا بأوضاع، وظروف المجتمع الإسـلامي الأول. لكن الفكر الديني أضفى عليها طابـع الديمومة دون الالتفـات إلى تلك الخصوصية الظرفية. ومثـل لذلك بفكرتين، هما: قيام دولة الإسـلام حيث يوجد الإسـلام، والدولة الإسـلامية دار السـلام وما عداها دار حرب[١].

إن الفكرة الأولى لا تتفق مع كون الأصل في الدين أن يتوجه إلى الإنسان، ولا يرتبط بأرض، ولا يتشكل في دولة. ومن هنا، يفهم سر خلو القرآن الكريم والسنة المطهرة من أي معنى يشير إلى إنشاء الدولة أو بيان لنظام الحكم، كما أن النبي ﷺ لم يؤسس دولة، بل بنى مجتمعًا. ولم تظهر معالم الدولة الإسـلامية إلا بعد وفاته ﷺ ثم اتسـعت مع الفتوحات الإسلامية، لتغدو إمبراطورية عظمى في العصر الأموي[٢]. وقد تبلور مفهوم الدولة خلال العصور الوسـطى - في المسـيحية والإسـلام - باعتبارها دولة المجتمع، والولاء فيها للدين. أما في العصر الحديث، فقد أصبحت الدولة تقوم على أرض معينة، ولها اسم، وتاريخ، وشعب يمكن أن يضم قوميات مختلفة من أديان شتى. وبالتوفيق ما بين هذين المفهومين نستطيع القول إن المجتمع الإسلامي يمتد حيث يوجد المسلمون، وإن المجتمع المسيحي ينتشر حيث يكون المسيحيون. وفي حالة قيام دولة من مجتمع كله أوأغلبه من المسلمين أو من المسيحيين، فإن كيان تلك الدولة يصطبغ بنظام المجتمع[٣].

وهـذا التصـور لا يعـدو أن يكون مقدمة لميـلاد مرحلة جديدة يبشـر بها الكاتب. يتحـول فيهـا المجتمـع الدولي كله إلى مجتمع إنسـاني؛ حيث يقـول: «إن الدين يعنى

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٤.

بالإنسان، ويهتم بالمجتمع، لا بالدول أو الإمبراطوريات. وتأسيس الدولة وإنشاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين، ولكنه من طبيعة البشر وظروف المجتمع الدولي. ويوم ترقى الطبيعة البشرية ويسمو المجتمع الإنساني، سوف تتغير النظم السياسية، وتتبدل الأشكال المعروفة، ليصبح المجتمع الدولي كله مجتمع الإنسان، من الإنسان إلى الإنسان»[1].

أما الفكرة الثانية، فيرى الكاتب أن منشأها تفسير غير سديد؛ لقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (التوبة: ٢٩)، وقوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ ﴾ (التوبة: ١٢٣). حيث حمل الأمر بقتال أهل الكتاب، والكفار على الإطلاق. مما جعل الحرب هي الأصل، في علاقة الإسلام بغيره، من الدول والمجتمعات غير المسلمة. أما السلم فلا يعدو أن يكون هدنة مؤقتة، وزاد بعضهم عدم جواز التعاقد على سلم دائم مع بلاد الحرب، لما في ذلك من إلغاء لفريضة الجهاد[2].

وقد رد الفهم المذكور، من حيث إن الآية الأولى تأمر بقتال الملحدين، والذين لا يدينون بالإسلام - كما دعا إليه كل الرسل والأنبياء - إلى أن ينتهوا إلى السلم مع المجتمع الإسلامي، فيقدموا له الجزية، دون أن يستلزم ذلك إسلامهم. أما الآية الثانية، فالمقصود فيها الكفار الذين كانوا يجاورون المسلمين. وهو أمر شبيه بالتنظيم الحربي، الذي يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع، محافظة على أمنه[3]. فضلاً عن أن التفسير - السابق ذكره - يتعارض مع كون الشريعة فرضت السلام أصلاً، ودعت إليه في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ ﴾ (الأنفال: ٦١) ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ ﴾ (النساء: ٩٠).

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٧.

٢ - القانون الداخلي

بين الكاتب الأصول التي يتعين اتباعها عند تطبيق الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث، والمسائل المدنية، والمسائل الجزائية. وذلك على النحو الآتي:

أ- الأحوال الشخصية والميراث

لقد أكدت الشريعة على أن تطبيق الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث، منوط بوجود مجتمع ديني، وأن أحكام عقد الزواج والطلاق، مما ينطبق عليه الأصل العام الذي يقضي بترتيب الأحكام على أسبابها، وبتغير الأحكام بتغير الأسباب التي دعت إليها، وأن أحكام المواريث أحكام مدنية، ومتى كان الشخص تقيًّا، فله أن يحدث من الأحكام - على المستوى الفردي أو العام - قواعد جديدة تتلاءم مع ما يستجد من الأمور[1].

ب- المسائل المدنية

إن أهم ما يميز الشريعة - في المسائل المدنية - منهجها الحركي القادر على التكيف مع الواقع المتغير، لا الأحكام التي نصت عليها، أو القواعد التي وضعها الفقهاء. ومما يوضح ذلك، أن أحكام الربا في القرآن لم تعد مناسبة - في نظر الكاتب - لعصرنا الحاضر الذي شهد تحولات كبيرة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ حيث يقول: «في مثل هذا النظام القانوني، وبالمفاهيم السالف بيانها، هل يعتبر ثمة نظام للربا، أم هو نظام لحساب الفوائد على الديون، في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد قدر الفائدة، بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين؟ وإلى أن تستطيع البشرية إقامة نظام للعلاقات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية؛ إنساني في طبيعته، وإنساني في أهدافه، فإن الحديث عن أي أمر آخر - كنظام الفوائد على الديون - يعتبر حديثًا عن الفروع، بعيدًا عن الأصول. كما يعد التعرض له علاجًا للعرض، لا اجتثاثًا للمرض»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

ج- المسائل الجزائية

استبعد الكاتب تطبيق جميع الحدود الشرعية، فحد السرقة لا يمكن تطبيقه؛ لصعوبة تحقق الشروط الموجبة له، ولأنه لا يشمل سارق أموال الدولة - لوجود شبهة الملك - ولا المختلس[1].

أما حدُّ القذف؛ فلأن النص قد اقتصر فيه على تأثيم قذف المحصنات من النساء دون الرجال، ومع ذلك سوى بعض الفقهاء بينهما عن طريق القياس، وهذا خروج عن ظاهر النص[2]. وكذا حد الزنى، فإنه يبعد تطبيقه؛ لصعوبة إثبات أركان وشروط هذه الجريمة[3]. وحد الشرب - في حقيقته - عقوبة تعزيرية وليست حدًّا؛ لعدم وجود نص صريح في القرآن بشأنها، ولم يأمر بها النبي ﷺ فضلًا عن أنه لا يوجد ما يدل على تحريم الخمر؛ لأن الآية التي يحتج بها على ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ (المائدة: ٩٠)، ورد فيها الأمر بالاجتناب، وهو لا يدل على التحريم. كما أن الخمر لم تذكر ضمن المحرمات في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ (الأنعام: ١٤٥). وهي من أواخر ما نزل من القرآن. وحد الحرابة، يفيد سبب تنزيل الآية التي نصت عليه أنه من خصوصيات النبي ﷺ، فهو الذي يوقع الجزاء على من يحاربه، ويحارب الله في شخصه، وليس من حق غيره - أيًّا كان - أن يوقع هذا الحد[4]. إضافة إلى أن تطبيقه يتعارض مع حرية العقيدة التي نص عليها القرآن، وأصبحت في العصر الحاضر حقًّا ثابتًا من حقوق الإنسان، تقرره المواثيق الدولية وتنص عليها الدساتير. أما الأحاديث التي رويت عن النبي ﷺ مثل: (من بدَّل دينه فاقتلوه)[5]، (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني،

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.
(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٤) انظر المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٥) رواه أحمد في المسند ٢١٧/١، والبخاري في صحيحه ١٠٩٨/٣، والترمذي في جامعه ٥٩/٤، والنسائي في سننه الكبرى ٣٠١/٢.

والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)[1]. فلم يبين فيها النبي ﷺ معنى التبديل هل المراد به مطلق التبديل، ولو كان من الإسلام أو من غيره؟ إن السياق يدل على أن المقصود هو تغيير دين الإسلام إلى غيره. ومع ذلك فلم يثبت أن النبي ﷺ أقام حد الردة. أما القصاص، فإنه - بحسب الأصل - يمكن أن يدفع بمال، ولو كانت العقوبة إعدامًا. وعليه، فإن لولي الأمر أن يستبدل عقوبات القصاص بعقوبات يقدرها؛ لأن ذلك يتوافق مع القصد من نظام القصاص وفكرة الدية. وفي هذا العصر - حيث تعد القوى البشرية المرشدة ثروة اجتماعية - فإن توقيع الجزاء بحيث لا يؤدي إلى بتر عضو من الفرد يعوقه عن العمل، ويجعله عالة على المجتمع، هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها[2].

خامسًا: أصول الحكم في الشريعة

قدم الكاتب تصورًا لما ينبغي أن تكون عليه الأصول، المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام. وذلك من خلال التعريف بما أطلق عليه «حكومة الله»، و«حكومة الناس». وعرضه لأصول الحكم في الشريعة، وبيان مواصفات المجتمع الإسلامي المنشود.

١- حكومة الله وحكومة الناس

حكومة الله، هي: «الحكومة التي تكون الحاكمية فيها لله وحده؛ بأن يجعل الحكم لله فعلًا، ولا يكون النبي إلا منفذًا لإرادة الله، فتكون طاعة النبي طاعة لله»[3]. وتمتاز هذه الحكومة بعدة خصائص:

أ- أنها اختيار إلهي، فهي وحي مستمر: أي إن الله - سبحانه - هو الذي يختار الحاكم في الدولة النبي ﷺ، وليس للمحكومين إلا أن يؤمنوا بالله ورسوله، وأن يرتضوا حكمه على أي حال، ما داموا مؤمنين بأن النبي ﷺ مؤيد من الله بوحي مستمر[4].

---

(١) رواه أحمد في المسند ١/٦١، والبخاري في صحيحه ٦/٢٥٢١، وأبو داود في سننه ٤/١٢٦، والترمذي في الجامع ٤/١٩، والنسائي في المجتبى ٤/٢١٣، والطبراني في الكبير ٤/١١٨، والحاكم في المستدرك ٤/٣٩٠.

(٢) انظر: أصول الشريعة، ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤١.

ب- أنها حكومة تحكيم، وليست حكومة حكم: أي إن الدولة تقوم على التحكيم الذي يقبله الأطراف، ويرتضون نتيجته. ولا تقوم على الحكم الذي يفرض بالقهر والسلطان[1].

ج- أن الشورى فيها عمل يستأنس به النبي ﷺ: أي إن النبي ﷺ غير ملزم بالمشورة؛ لأنه يحكم بنور الله ﷻ. وإنما جعلت الشورى للاستئناس بها، تطييبًا لقلوب المستشارين[2].

د- أن حقوق الحاكم فيها (النبي ﷺ) مقصورة عليه، لا تنتقل باستخلاف أو ميراث: أي إن حقوق النبي ﷺ التي وردت في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾﴾ (النساء: ٨٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ (النساء: ١١٥)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا ﴿١٠﴾﴾ (الفتح: ١٠). لا تنتقل إلى أحد من بعده، ولم يشر القرآن إلى حكومة بعد حكومة الله. وذلك لأن الله ﷻ أراد للناس أن يقيموا حكومتهم على النحو الذي يريدونه، بأسس من الفهم الديني الذي يستلزم العدل والفضل والتقوى[3].

أما حكومة الناس، فتعني: «كل حكومة خلا حكومة الله. والذي يفرضها هو الظروف الاجتماعية، والعوامل الاقتصادية أو واقع القوة. ويتحدد نطاقها بقيم المجتمع وحاجاته، ووعي الناس ورغبتهم، وإرادة الرقابة، وقدرة التغيير»[4]. ويصنف الكاتب حكومة الخلفاء ضمن حكومة الناس، ويعجب كيف أنهم كانوا ينسبون لأنفسهم كل خصائص حكومة الله التي انقضت بوفاة النبي ﷺ. حيث يقول: «فالخليفة يرى أنه مختار من الله؛ لأن الخلافة لم تصل إليه إلا وقد أراد الله ذلك. غير أن في ذلك

(١) المرجع السابق، ص ١٤٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧.
(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

مغالطة في الفهم بين الأمر الإلهي الذي يجتبي النبي أو الرسول، وبين ترتيب الحوادث الذي قد يضع في الخلافة ظالمًا، أو فاسقًا أو ملحدًا. والخليفة يرى أنه يحكم بالقوة والغلبة. مع أن الناس كانوا يحتكمون إلى النبي ﷺ ويسلمون بحكمه، بلا قوة ولا غلبة، ودون قهر أو إلزام. والخليفة يرى أنه غير ملزم بمشورة الناس، مع أن الشورى نظام اجتماعي وسياسي لازم لأي حكومة، وأن النبي ﷺ لم يكن ملزمًا بالمشورة؛ لأنه كان يهدي إلى الصواب، بنور الله وملازمة الوحي...»[1].

٢ - أصول الحكم في الشريعة

إن المبادئ والقيم التي تضمنتها الشريعة - باعتبارها منهجًا - هي أصول نظام الحكم الإسلامي السديد، الذي ينبع من واقع المجتمع، ويعنى بالإنسان ويهتم بالإنسانية. ويعد الأخذ بتلك المبادئ والقيم (حرية العقيدة، حرية الإنسان، احترام المرأة، شخصية الجرائم والعقوبات...) السبيل الأمثل لتحقيق رقي المجتمعات، والتقدم بالإنسانية إلى أوسع الآفاق[2].

٣- المجتمع الصحيح المنشود

إن المجتمع الصحيح المنشود - كما يتصوره الكاتب - لا يقوم إلا على صميم الدين (الإيمان بالله. والاستقامة) وعلى الشريعة باعتبارها منهجًا للتقدم. ويكمن جوهر الدين في تلك الجذوة المقدسة التي تفجر الطاقة الإبداعية لدى المؤمن، وتحول حياته إلى سلام دائم مع النفس والمجتمع، وتجعل عمله نفعًا خالصًا للإنسان والإنسانية. وبهذا الفهم لحقيقة الدين وجوهره، يمكن بناء عالم أفضل، يتحرر فيه العقل الإنساني من ظلام الكهانة، وحبس النص، وضيق الحرفية. وذلك بتحويل الفكر الديني، من علم لاهوتي إلى علم إنساني؛ حيث صفاء الإنسانية، وانفساح الروح، ورحابة المعنى[3]. وإقامة المجتمع المنشود لا بد أن يكون باشتراك الحكومة، والمجتمع، والفرد في عملية الإصلاح. لكن هذا أمر بعيد في زماننا، ولا أمل إلا في

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

حدوث ثورة إنسانية، وتجديد ديني، وتطبيق سليم للشريعة. وكل ذلك منوط بظهور «الروح العظيم» الذي تؤيده العناية، وتباركه الإنسانية، وتوافقه الفطرة[1].

سادسًا: الأصول الحقيقية للشريعة

إن التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية - وفق رؤية الكاتب - ينبغي أن يقوم على أصولها الحقيقية، وهي: المنهاج، والروح، والحركة. لا الأحكام، والقواعد، والنصوص كما هو شائع في الفهم الإسلامي الذي انحرف بلفظ الشريعة عن معناه الأصلي، تأثرًا بتطور هذا اللفظ في الفهم الإسرائيلي. مما أدى إلى تحول من الحركة إلى السكون، ومن التغير إلى الثبات، ومن التقدم إلى الجمود[2].

لقد تميزت الشريعة الإسلامية بالرحمة، التي جمعت بين الحق الذي قامت عليه شريعة موسى عليه السلام، والحب الذي اختصت به شريعة عيسى عليه السلام. والدليل على ذلك قوله تعالى، بعد تبيان قواعد القصاص: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ (البقرة: ١٧٨)، وبقوله تعالى، بعد تحديد قواعد المعاملات: ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾ (البقرة: ٢٣٧). وأن الرحمة هي أول صفات الله، وأول أسمائه الحسنى: لقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة:١) ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ (الأنعام: ٥٤). وعلى هذا، فإن الرحمة هي الأساس في فهم النص وتطبيقه؛ لأن مقصد شريعة الإسلام الإنسان وليس النص. حيث يقول: «لقد خلق النص للإنسان، ولم يخلق الإنسان للنص؛ وحبس الإنسان في نص، والروح في لفظ، والحياة في قاعدة، أمر غريب عن الطبيعة، ومضاد لروح الإسلام، الذي يقدم المثل الأعلى في الحركة والتجديد»[3].

المطلب الثاني: النقد

إن هذه المحاولة التأصيلية لمنهج تطبيق الشريعة الإسلامية، ترد عليها مؤاخذات جذرية:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨١.

١- تجريد الشريعة من صفة الإسلام، والدعوة إلى اعتماد المعنى اللغوي، وهجر المعنى الاصطلاحي. مع إشارة خفية إلى العودة بجميع المصطلحات الشرعية إلى معانيها اللغوية.

٢- استبعاد جميع التفسيرات السابقة للقرآن الكريم، وصحيح السنة المطهرة، وكذا جميع الآراء الفقهية، ومصادر التشريع المتفق عليها.

٣- اتهام العلماء المسلمين بتحريف معنى الشريعة؛ تأثرًا منهم بالفكر الديني اليهودي.

٤- ربط تطبيق الشريعة بقيام المجتمع الديني المثالي، وادعاء عدم اكتمال الشريعة.

٥- القول بنسبية الأحكام، وتحويل بعضها إلى قواعد سلوكية، وإسقاط جميع الحدود الشرعية بمحض التأويل الفاسد.

٦- الدعوة إلى الأخذ بالمبادئ والقيم، وترك النصوص والآراء الفقهية، وتحويل أصول الشريعة إلى أوهام وأخيلة.

٧- طرح الأفكار في صورة أقرب ما تكون إلى التأملات الذاتية والخواطر، وبأسلوب يغلب عليه الاستطراد، وكثرة الأخطاء اللغوية، واستخدام معانٍ فضفاضة بإزاء مصطلحات دقيقة.

وبناء على ما تقدم، فإن هذه الدعوى لا يمكن الاستفادة منها في تجديد أصول الفقه؛ لأنها لم تقدم أصولا جديدة لتطبيق الشريعة - على حد زعمها - بل رسمت طريقًا للخروج عن الإسلام؛ فقد جردت الشريعة الإسلامية من كل مقوماتها وخصائصها، وهدمتها أصولًا وفروعًا. وهذا نوع من العبث العلماني، يرمي إلى إحداث قطيعة معرفية مع الدين عن طريق تفريغ المصطلحات الشرعية من مضامينها، وملئها بمضامين أخرى تتناسب وأغراضه. واللجوء إلى التأويل الفاسد لتطويع النصوص. وقد يكون ذلك أحد الأسباب التي رسمت في مخيلتي صورة رجل يقف على رأسه، بعد قراءتي الأولى لكتاب: «أصول الشريعة». والذي أوقع الكاتب - فيما ذهب إليه - رأيه المسبق عن الدين، بل عن الوجود بأسره (الله، الكون، الإنسان)، وهذا الرأي المسبق، يضمر الأمور الآتية:

أ- إنكار الوحي الإلهي، والقول بالنسبية المحضة، وجعل الإيمان مسألة شخصية لا حقيقة واقعية كونية.

ب- تبني القول المطلق بالمصلحة؛ حيث تتغير مع كل زمان ومكان، ومع كل شخص وحال.

ج- القول بعدم صلاحية الدين لكل زمان ومكان، وإنكار عالمية الرسالة والتشكيك في خاتميتها، بعد التشكيك في ربانيتها. وهذه في الواقع أسس العلمانية في أقصى وأقسى صورها. ومن ثَمَّ يستحق الكاتب بعد الجهد الذي بذله في محاولة هدم الشريعة الإسلامية، أن يكون - بحق- أبًا للغو العلماني المعاصر.

المبحث الرابع: التنظير لمنهج التطبيق

ركـزت الدعـوة التجديدية لدى عبد المجيد النجار علـى الاهتمام بالتنظير لمنهج تطبيق الشـريعة الإسـلامية في الواقع الإسـلامي الراهن. وذلك بهدف تأمين عملية تنزيل الأحكام ضد الانحراف عن تحقيق المقاصد التي من أجلها شرعت. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يـرى عبد المجيد النجار أن الدعوة إلى تطبيق الشـريعة الإسـلامية - بمفهومها الشـامل - لن تحقق المهمة المنوطة بها إلا إذا اسـتندت إلى اجتهاد تطبيقي، مؤسس على قواعد منهجية مناسـبة؛ حيث يقول: «إن تنزيل الشـريعة في واقع الحياة، لتصبح مهتدية بها في مختلف شعابها، لا تكفي في صيرورته تنزيلا هاديًا حقًّا، النية المخلصة، والإرادة المتوكلة. بل هو عمل اجتهادي مقدر، يسـتلزم أدبًا منهجيًّا على درجة عالية من الدقة»[1].

ومـن هذا المنطلق، قام الباحث بمحاولـة في التنظير لمنهج التطبيق؛ القصد منها إرسـاء جملة مـن القواعـد والضوابط، تمثل الأسـس المنهجية التي يجـب أن يلتزم بهـا الفكر الاجتهادي والتشـريعي؛ لتأمين عملية تنزيل الأحـكام ضد الانحراف عن تحقيق مقاصدها الشـرعية. وقد روعي في تلك القواعد والضوابط، أن تكون مؤسسة على ضوء المعطيات الواقعية الراهنة، واسـتثمار التراث الأصولي الفقهي، الذي يراه الباحث مصدر إلهام دائم للاجتهادات اللاحقة. يؤكد ذلك قوله: «إذا كانت القواعد المنهجية، ستتأسـس على هذه المعطيات الواقعية الراهنة، فإنها ليست مستجدة تمام الجـدة، بحيث تقطعه عن الـتراث الأصولي الفقهي. بل إن قراءة ذلك التراث قراءة متأنية نافذة، من شـأنها أن تساعد مساعدة كبيرة على ضبط تلك القواعد المنهجية وإنضاجهـا. فالواقع الإسـلامي مهما تغايرت أحواله عبر الزمـن، فإنه لا يعدم قدرًا

(١) عبد المجيد عمر النجار، «المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن»، ندوة قضايا المسـتقبل الإسـلامي، (الجزائر ٤-٧ مايو ١٩٩٠م)، تنظيم: مركز دراسـات المستقبل الإسلامي بلندن، ص ١١٠.

مشتركًا من خيوط التواصل بين سالفه وخالفه، وهو ما يبقي التجارب الاجتهادية السابقة في التطبيق، مصدر إلهام الاجتهادات اللاحقة مع تغير الأزمان والأحوال»[1].

ومما جعل الباحث يهتم بمنهج تطبيق الشريعة، ويدعو إلى إنضاجه وتطويره، أن المشكلة الأساسية التي تواجهها الصحوة الإسلامية، تتمثل في كيفية صياغة الأحكام الشرعية المجردة، ضمن مشاريع عملية لإجرائها على الواقع الراهن. وهي عملية شائكة ومعقدة، تتطلب زادًا منهجيًّا أصوليًّا يساعد القائمين بها في أداء مهمتهم[2]. وبالرجوع إلى التراث الأصولي الفقهي، اتضح أن منهج التطبيق - رغم أهميته واختلافه عن منهج الفهم - لم يحظ بالتناول المستقل. الأمر الذي يوجب على الفكر الإسلامي أن يجعل قضية منهج التطبيق في صدارة اهتماماته؛ تفاديًا للوقوع في مزيد من المزالق والنكسات[3].

وقد ركزت مساهمة الباحث على إبراز الأسس العامة لمنهج التطبيق، وتحديد الأسس المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الراهن. وذلك على النحو الآتي:

أولًا: الأسس العامة لمنهج التطبيق

تتمثل الأسس العامة لمنهج التطبيق في ثلاثة مبادئ أساسية، هي: التجزئة والإفراد، وتحقيق المناط، وتحقيق المآل. وقد تم استخلاص هذه المبادئ من طبيعة التطبيق، الذي يشكل الواقع محوره الأساس في الاجتهاد؛ ذلك لأن تطبيق الأحكام يعني تكييف الواقع الإنساني في جميع نواحيه، بحسب ما تقتضيه تلك الأحكام، حتى يتم التطابق بينهما على نحو يحقق خير الإنسان[4].

١- التجزئة والإفراد:

هو النظر إلى الواقعة ضمن ملابستها الشخصية التي تميز بينها، مع المحافظة على الصلات والأسباب التي تربط بين الأحداث والظواهر. وذلك من أجل أن يحقق

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣١.
(٢) المرجع السابق، ص ١١١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

التطبيق المصلحة في الحالة الواقعية المعينة، دون أن يفضي إلى مفسدة في حالات أخرى. والباعث على سلوك هذا المنهج، أن بعض الأفراد والأجزاء، قد تحيط به ظروف وملابسات، تجعل إجراء الحكم الكلي عليها مفضيًا إلى الحرج والمشقة، وربما الفساد، فيتعطل مقصد الحكم وهو تحقيق المصلحة. ومن أمثلة ذلك: حكم الإباحة في الملكية الفردية. فإنه لو أجري في التطبيق على ظاهرة التملك الفردي - كظاهرة عامة - دون النظر في تفاصيل أفرادها، لعاد إجراؤه على بعضها بالضرر[1].

٢- تحقيق المناط:

يقصد به أن المجتهد عند تطبيقه للحكم الشرعي الكلي على أفراده الجزئية، بما يحقق مقصد الصلاح. لا بد أن يخضع عناصر تشخص تلك الأفراد للدراسة العميقة: حتى يتبين ما هو داخل في نوع الحكم المراد تطبيقه أو في جنسه، فيكون مناطًا له يجري عليه، ويخرج ما قد يشتبه أنه داخل في ذلك النوع أو الجنس، وهو في الحقيقة ليس كذلك. ومثاله: تشابه السرقة والغصب ظاهرًا، وافتراقهما نوعا. لكن إغفال منهج تحقيق المناط من طرف بعض المتحمسين لتطبيق الشريعة، أدى إلى الخطأ في إدراج بعض المستجدات والنوازل والأوضاع في دائرة المنع أو الإباحة، لمجرد شبه تنسب به إلى الممنوع أو المباح[2].

٣- تحقيق المآل:

ومعناه أن تطبيق الأحكام الشرعية يستلزم منهجًا تحقيقيًّا في مآل تطبيق الحكم على الأفراد المعينة؛ من حيث حصول المقصد الشرعي أو عدمه. ويتم ذلك بدراسة طبيعة الواقع في أحوال فاعليها، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية. وبناء على نتيجة الدراسة، يقدر المجتهد ما إذا كان يغلب على الظن أن الحكم سيحقق مقصده من المصلحة، فيقع إجراؤه. أو ما إذا كان يغلب على الظن أنه لا يحقق مقصده، بل قد يفضي إلى مفسدة فيعطل إجراءه؛ إما تأجيلًا أو تحويلًا إلى حكم آخر. ومثاله: تأجيل عمر بن الخطاب ﷺ تطبيق حد السرقة عام

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

الرمـادة؛ لأن تطبيقـه في ذلـك الظرف، لا يتحقق به مقصد، بـل إنه يؤدي إلى حرج كبير. ويترتب على إغفال قاعدة تحقيق المآل حصول مشاق، وأضرار قد تلحق بأصل الدعـوة الدينية. كتطبيق المنع من مصافحـة المرأة، الذي أدى إلى نفور بعض الناس من الدعوة إلى الإسلام نفسها[١].

ثانيا : الأسس المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن

إن تطبيـق الشـريعة ينبغي أن يكـون وفق خطـة منهجية متكاملة. يتـم إعدادها وتنفيذها خلال مرحلتين: تتعلق الأولى بالصياغة، وتختص الثانية بالإنجاز.

١- مرحلة الصياغة :

وفيها يتم إعداد الحكم الشرعي على نحو يراعى فيه مقتضيات التطبيق الواقعية: بأن يكون مؤسسًا على الحكم المجرد بمدركه الشرعي، ومكيفا بمقتضيات الأوضاع الواقعية[٢].

وتقوم هذه المرحلة على الأسس الآتية:

- **التأطير العقدي:**

يعني به إدراج الأحكام الشـرعية في إطارها العقدي - صراحة لا ضمنيًّا - وذلك بقصـد تحقيق أمرين: أحدهما: عرض الأحكام الشـرعية في سياق إقناعي؛ تذكيرًا للغافلـين ومحاجـة للمنكريـن. والثانـي: أن تكون الأحكام الشـرعية عنـد معالجتها بالاجتهـاد التطبيقـي - صياغة وإنجازا - سـديدة في إصابتها لمقاصدها ومتناسـقة متكاملة فيما بينها[٣]. وقد أورد الباحث جملة من المقترحات في بيان كيفية التأطير، تتمثل فيما يأتي:

- **الوصل بين العقيدة والشريعة:**

ويكون بإدراج قضايا ذات صبغة عقدية في سياق صياغة الأحكام الشرعية، لتصبح ضمن مباحثها الفقهية؛ تسـتند إليها أبوابها الكبرى، وترجع إليها تفاصيلها عند كل

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

اجتهـاد تطبيقي. كأن يقدم محور المعامـلات الاقتصادية - مثلا - بحثًا في المال من الناحية العقدية، وحقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي.

ومن أهم عناصر الصياغة العقدية: العرض الاسـتدلالي للشـريعة، وكذا الإحياء الروحي[1].

- **العرض الاستدلالي للشريعة:**

يتم من خلال صورتين متكاملتين: إحداهما، تقديم الشريعة بصفة كلية في سياق استدلالي، يبين فيه ما تقوم عليه من تكامل وتوازن. وذلك بالاعتماد على وسائل البحث المنهجي، المقنعة للعقلية الحديثة. والثانية، عرض الأحكام الشرعية - في تفاصيلها - في سـياق استدلالي. خاصة منها تلك التي تتعرض للشك والإنكار. وأن يشكل البحث الميداني على أصول اجتماعية وإحصائية أحد العناصر الأساسية في هذا الاستدلال[2].

- **الإحياء الروحي للشريعة:**

يتحقق ذلك باستشعار المعاني الروحية لأحكام الشريعة، سواء في الشعائر التعبدية أو في المعاملات الاجتماعية العامة، وتمثل الرقابة الإلهية في تحملها. ومن شأن ذلك أن يجعل الأداء التطبيقي للشريعة، أداء فعالا محققا للمقاصد. كما أنه العاصم من التأويلات والترخصات والحيل التي كثيرا ما تؤول بالأحكام عند تطبيقها إلى خلاف مقصودها[3].

- **الصياغة المقصدية:**

يعـني بهـا إعادة صياغة الأحكام، وترتيبها على أسـاس مـا تحققه مقاصدها في معالجة النوازل الراهنة. ومن أهم العناصر المنضجة للصياغة المقصدية:

أ- استجلاء مقاصد الشريعة:

يكون بتبيين المقاصد الشرعية، وتحديدها في كليتها الجملية، وفي تفاصيلها وجزئياتها المتعلقـة بالأحكام التفصيلية. ويرى الباحث أن الأصوليين اجتهدوا في تعرف مقاصد

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٤.

الأحكام، وضبط منهج التوصل إليها. إلا أن أكثر جهودهم انحصرت ضمن مسالك العلة. أما تأصيل نظرية كلية في الكشف عن مقاصد الشريعة، وفق منهج واضح متكامل. فليس هناك من محاولة جادة سوى ما قام به الشاطبي وابن عاشور. الأمر الذي يستدعي تطوير البحث المقاصدي؛ بهدف التوصل إلى معرفة دقيقة وشاملة بمقاصد الأحكام في كلياتها وجزئياتها، حتى تكون الصياغة المقصدية منهجًا سديدًا في التطبيق.

ومن أهم ما ينبغي التركيز عليه: المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية: كحرية الفكر، وحرية التعبير، والحرية السياسية، والعدالة الاجتماعية. وإحلالها في منظومة المقاصد الموقع المهم. مما يساعد الصياغة المقصدية للشريعة أن تكون محققة في الواقع للأغراض الاجتماعية[1].

ب- تحقيق الواقع:

يعني به الدراسة العميقة للواقع الذي تطبق فيه الأحكام، من حيث ظروفه الزمنية ومكوناته الشخصية. ويتم تحليل واقع المسلمين - اليوم - بطريقتين: إحداهما: التحليل الجملي لواقع المسلمين في خطوطه الكبرى وعوامله الأساسية، وفي المسار العام لأحداثه، وفي طبيعة تفاعلاته الداخلية والخارجية. ويعد ذلك بمثابة الأصول العامة والقواعد الكلية للتشخيص والفهم، والتي ستساعد في دراسة الأوضاع والظواهر الجزئية. والثانية: التحليل الجزئي التفصيلي لمجالات الحياة الإسلامية بحسب أنواعها (اقتصادية، سياسية...) ثم بحسب أفرادها (الظواهر، الحوادث...). وكل ذلك يتطلب استخدام أدوات تحليلية ناجحة، من بينها العلوم الاجتماعية، والنفسية، والإحصائية، وغيرها[2].

ج- صياغة الأحكام على اعتبار تحقق المقاصد:

المراد به: أن تكون الصياغة التطبيقية للشريعة على أساس ما يحقق مقاصد أحكامها في إصلاح الواقع. ويتم ذلك باستخدام أساليب منهجية متعددة. فبالنسبة للمستجدات التي لا تشملها أحكام شرعية سابقة، ينظر في مدى ما يتحقق فيها من

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

مصلحة أو مفسدة. وعلى أساس ذلك يقدر الحكم المناسب منعًا وإباحة وإيجابًا. أما الوقائع ذات الأحكام الشرعية المقررة، إذا ما اتضح أن أحكامها عند التطبيق تحقق مقاصدها فيها، فإنها تقر أحكاما تطبيقية ناجزة. أما إذا ظهر - في بعضها - أن تطبيق الحكم عليها لا يحقق مقصده، فإن ذلك الحكم يرفع من دائرة التطبيق. وتتم المعالجة الاجتهادية بأساليب عديدة، منها: التأجيل والاستثناء اللذان يرتبطان بقاعدة الاستحسان. وعليه، فلا بد من الاعتماد على الاجتهاد الاستحساني والاجتهاد الاستصلاحي[1].

التقدير الاستصحابي:

يقصد به: أن تتم الصياغة وفق منهج استصحابي، ينطلق من الواقع نفسه، بحيث تكون وقائعه وأوضاعه عنصرًا معتبرًا في الصياغة. مع مراعاة التمييز بين ما هو ضلال فيمنع، وما هو صالح فيعالج بالاجتهاد؛ ليصبح من صميم المنظومة الشرعية. ومن أهم عناصر المنهج الاستصحابي:

أ- النظر التقديري للواقع:

يتم الاعتماد عليه حتى يكون استصحاب الأوضاع الصالحة مبنيًّا على اليقين، أو ما يقرب من الظن الراجح. وعن طريق النظر التقديري، يحلل الواقع ثم يصنف معياريًّا على أساس مقتضيات الشريعة. ولما كانت بعض المستجدات تشمل مجالاً واسعًا من حياة المسلمين، وغالبًا ما تنبني على معطيات دقيقة في العلوم الحديثة (طب، اقتصاد، اتصالات...)، فإن النظر التقديري لن يتحقق إلا بالتعاون بين علماء الشريعة وعلماء التخصصات الأخرى[2].

ب- التشريع بالاستصحاب:

ومعناه أن ما ثبتت فيه المصلحة من التراتيب والأوضاع القائمة في الواقع الإسلامي، يحتاج - قبل إدراجه في منظومة الشريعة - إلى المعالجة الاجتهادية التي يتضح بها صلاحه. ويتم ذلك في مرحلتين: الأولى، تقطع فيها الصلة بين الوضع المستصحب

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٦.

ومنبتـه الأصلي، سـواء بتعديل صورتـه، أو باقتطاعه من سـياقه، أو بإعادة تركيبه. والثانيـة، تـدرج التراتيـب والتنظيمات - من سـياق الشـريعة - لتصبح في موضعها الجديد أحكامًا شرعية كسائر الأحكام المتعلقة بأوجه الحياة المختلفة[1].

- **البناء التكاملي:**

يقصـد بـه: صياغة الشـريعة بمنهج تكامـلـي، يضمن اتسـاق نتائجها في تحقيق المصلحة مع مجالات أخرى مرتبطة بها. ومن أهم ما يساعد على ذلك، فهم التشابك في الصور الواقعية، وتوجيه الأحكام بحسب المآل، وأحكام الفقه الاجتماعي، واعتماد التشريع القطاعي، والتكامل الزمني[2].

أ- فهم التشابك في الصور الواقعية:

ويكون بفقه العلاقات التي تربط بين الأوضاع والصور الواقعية المختلفة، ومسارات التأثـر والتأثـير فيما بينها، والأسـباب الـتي تؤدي إلى تأثير وضع علـى آخر، وتأثر صـورة بأخـرى. ويتحقق ذلك بواسـطة أدوات التحليل العلمي، الـتي ينبغي أن يكون الفقيه المشرع ملما بها ولو بصفة جملية[3].

ب- توجيه الأحكام بحسب المآل:

إن من شأن اعتبار المآلات في تقدير الأحكام الإفضاء إلى بناء الشريعة على نحو تكاملـي في مجال التطبيـق. وعلى المجتهد أن يتحرى في تقدير المآلات، لتفادي الخطأ في بنـاء الحكـم، أو الوقـوع في التضارب. ومما يسـاعد على التقديـر الأوفى للمآلات الاستعانة بمكتسبات العلوم الحديثة، ووسائلها في البحث والتحليل[4].

ج- أحكام الفقه الاجتماعي:

أي أن تنحو الصياغة منحى اجتماعيًّا بديلًا عن المنحى الفردي الذي طبع التراث الفقهـي. وتحقيق ذلـك يتطلب عرضًا تأصيليًّا شـاملًا للقضايا الشـرعية الاجتماعية

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٥.

الكبرى (الحرية، الشورى، العدالة، حقوق الإنسان)؛ لأن هذه العملية تعد أحد الضمانات الأساسية لتكامل الشريعة في صياغتها للتطبيق[1].

د- اعتماد التشريع القطاعي:

وهو عبارة عن توجيه منهجي يهدف إلى إيجاد تخصص اجتهادي، يمكّن من تقديم الشريعة في شكل مشاريع إصلاحية، يتعلق كل واحد منها بقطاع معين، ويعالج مشاكله معالجة شرعية. ومن شأن النظر القطاعي للشريعة ترقية الكفاءة في تقدير الأصلح في نطاق كل قطاع، والتعرف الدقيق على مآلات الأحكام. إضافة إلى أن تمايز القطاعات سيساعد على رصد التفاعل بينها، والوقوف على تأثير مآلات أحكام قطاع معين على غيره[2].

هـ- التكامل الزمني:

ويعني به أن البناء التكاملي للشريعة ينبغي أن يكون تكامليًّا بالتدرج الزمني في التطبيق. ويكون بتطبيق الشريعة على الواقع الراهن للمسلمين، ضمن منهج تدرجي تعالج فيه الأوضاع بطريقة شرعية بحسب ما يتوافر من أسباب النجاعة والفاعلية، ومن شروط الإثمار عند التطبيق[3].

٢- مرحلة الإنجاز:

هي التي يكون فيها الإجراء الفعلي للحكم المصاغ صياغة تطبيقية على أوضاع الواقع، لهديها نحو الصلاح بما يقتضيه الشرع[4]. وتقوم هذه المرحلة على جملة من الشروط والآداب التي ينبغي مراعاتها عند تطبيق الأحكام الشرعية، تفاديًا للتعثر أو الفشل. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أ- شروط الإنجاز: تتمثل شروط الإنجاز في الآتي:

- **الوعي والاقتناع:** يقصد بالوعي أن يتوافر لدى الناس المراد تطبيق الأحكام الشرعية فيهم قدرٌ من الفهم الجملي لمجموع التشريع الإسلامي، من حيث

(١) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.

حقيقتـه وطبيعته وأهدافه. أما الإقنـاع فيعني به: تصديق الناس بأحقيته، واليقين من نجاعته في الإصلاح[1]. الأمر الذي يستدعي تكثيف الجهود في التوعية والإقناع بالمنظومة التشريعية نفسها، وليس من خلال المبادئ العقدية فحسب[2].

- **التأطـير الاجتماعـي:** المراد بـه توافر منـاخ اجتماعي يهيئ إطارًا مناسـبًا للإنجـاز. ويتحقق ذلك بتوافر حد أدنى من الترابط الاجتماعي بين الأفراد في رقعة مشـتركة، تنظمه سـلطة سياسـية جامعة[3]. ويكون تنزيل الأحكام بالمبـادرة في اسـتثمار المظاهر الإيجابية في المجتمع، باعتبارها مكسـبًا لجزء من المناخ الاجتماعي المطلوب لتنزيل الخطة الشرعية الكاملة[4].

ب- آداب الإنجاز:

هي الأسـس المنهجية المنبثقة عن طبيعة الواقع الإنسـاني، والتي ينبغي مراعاتها عند الإنجاز الفعلي لأحكام الشـريعة؛ حتى تؤدي أغراضها في الإصلاح. وتتمثل تلك الأسس في الآتي:

- **المرحلية والتدرج:** يقصد بها أن يتم التحول من الباطل إلى الحق على مراحل متدرجة، بحيث يكون الانسـلاخ من الأوضاع غير الصحيحة شـيئًا فشـيئًا، وتتنـزل الأحكام الشـرعية لتوجيه الواقع، وإنشـاء أوضـاع جديدة تدريجيًّا، وفق خطة محسوبة، وتعد قاعدة المرحلية والتدرج أدبًا نبويًّا، راسخًا في تنزيل الأحكام؛ حيث تميز العهد النبوي بظهور نوعين من التدرج: كيفي وكمي[5].

فبالنسبة للتدرج الكيفي، هو الذي كان يتم فيه تصاعد الحكم الواحد من الأخف إلى الأشد في التكليف إيجابًا وتحريمًا، كما هو الحال في إيجاب الصلاة وتحريم الخمر.

---

(١) عبد المجيد النجار، فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، ط١ (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤١٥هـ) جـ ٢، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٣.

أمـا التدرج الكمي، فقـد كان يتم في صورة تقديم بعض الأحكام، وتأخير بعضها إلى أجـل لاحـق. وهذا النوع الأخير من التدرج هو الـذي ينبغي مراعاته في إنجاز خطط الشـريعة في الوقت الحاضر؛ نظرًا لختم النبـوة، وانقطاع الوحي اللذين يقوم عليهما التدرج الكيفي[١].

ويتـم التدرج من خلال صور متعددة؛ إما بحسـب مجـالات الحياة المختلفة، كأن تطبـق أحـكام الشـريعة في مجال الأسـرة، ثم في مجـال القوانـين الاجتماعية ثم في غيرهمـا مـن المجـالات، أو في نطاق المجـال الواحـد، كأن يبدأ - مثـلا - في المجال الاقتصادي، بتطبيق بعض الأحكام الشـرعية المتعلقة بالإنتاج ووسائله، ثم يصار إلى تطبيق أحكام أخرى متعلقة بتوزيع الثروة، وهكذا حتى ينتظم هذا القطاع على أحكام الشرع بالتدرج. ولا بد من الاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية، من أجل إحكام الأدب الإنجازي[٢].

- **التأجيـل والاسـتثناء:** يقصـد بالتأجيل العـدول عن تطبيق الحكم الشـرعي في ظـرف معين حتـى يحين ظرف آخر مناسـب، يعاد فيه ذلـك الحكم إلى التطبيق. أما الاسـتثناء، فالمراد به إسـقاط تطبيق الحكم الشـرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى المشابهة لها[٣]. ومما يسوغ التأجيل والاستثناء - في رأيه - وجود موانع فيما يـراد تطبيـق الحكـم عليه، تحـول دون تحقيق مقصود الشـارع في الحكم في حالـة تطبيقـه. كتأجيل عمر بن الخطاب - عـام المجاعة - تطبيق حكم حد السـرقة، وتعليقـه حصة المؤلفة قلوبهم لما عز الإسـلام وقوي أتباعه، ومنعه تقسيم سواد العراق على الفاتحين[٤]. وقد نبه الباحث إلى أن إعمال قاعدة التأجيل والاسـتثناء بوعي وإخلاص سـيؤدي إلى سـيادة الدين، لا كما يظن بعضهم أنها مدخل خطير لإهدار تدريجي للدين أصلًا[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.
(٤) المرجع السابق، ص ١٤٠.
(٥) المرجع السابق، ص ١٤٣.

جماعية الإنجاز: يعني بها وجود وعي جماعي بإنجاز الدين، وتجسيد ذلك في مؤسسات اجتماعية، بحسب المتاح ضمن الظروف القائمة، ثم تبني تلك المؤسسات للخطة الشرعية في جميع مجالات الحياة، والعمل على تطبيقها وتحقيقها ميدانيًّا. وهذا الأدب الإنجازي لن يتحقق على الوجه المنشود، إلا بمجهود جماعي تشترك فيه الأمة جميعها، كلٌّ حسب قدرته وموقعه[1].

المطلب الثاني: النقد

تمثل هذه المحاولة خطوة تأسيسية رائدة في طريق التنظير الشامل لمنهج تطبيق الأحكام الشرعية في واقعنا المعاصر؛ حيث أصبحت الحاجة ملحة لضبط قواعده وبيان آلياته. ومن هنا جاء تركيز الباحث على إبراز الأسس العامة التي تميز منهج تطبيق الأحكام عن منهج فهم النصوص، وبيان الأسس الخاصة بمرحلتي الصياغة والإنجاز. مما يدل على وعي عميق بالمشكلة الأساسية التي تعترض تطبيق الشريعة، حتى في ظل سلطة سياسية مؤمنة بالحل الإسلامي، ويعبر عن إحساس قوي بالمسئولية الملقاة على عاتق العلماء في بيان مواطن الخلل، وتقويم المسار واقتراح البدائل.

كما أنها تعد نقلة نوعية بالنسبة لغيرها من الدراسات التي تناولت نفس الموضوع. ويبدو ذلك في تحديدها الدقيق والواضح للإطار النظري، الذي يجب أن يحكم عملية التطبيق على نحو يحقق المقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام. بعيدًا عن سذاجة وسطحية الطرح العلماني الرامي إلى الخروج عن ربقة الدين أصلًا، وبمنهجية مختلفة عن التناول الإسلامي الذي يغلب عليه طابع التعميم. هذا، فضلًا عن أنها عمل تنظيري متميز جمع بين الإحياء والإثراء؛ حيث اتخذ الباحث من الثروة المنهجية المبثوثة في التراث الأصولي الفقهي قاعدة انطلاق في ضبط معالم منهج التطبيق، وأضاف أسسًا جديدة استدعتها المعطيات الواقعية الراهنة، وعرض مجموع ذلك في بناء فكري متناسق على نحو غير مسبوق، يوحي بقدرة إبداعية لدى الباحث، وتمتعه باستقلالية فكرية.

وقد تضمنت هذه المحاولة عدة أفكار قيمة ومقترحات مهمة، تتلخص في الآتي:

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢.

١- تحرير مفهوم تطبيق الشـريعة من التناول الضيق، الذي غالبًا ما يحصره في التطبيقات القانونية المستمدة من أحكام الشريعة في مجالي الأسرة والحدود؛ لأن هذا الطرح الأخير يتعارض أساسًا مع مبدأ شمولية الشريعة، فضلًا عن أنه سـيؤدي إلى اسـتبعاد الأحكام الشـرعية من مجالات عديدة ذات أهمية كبرى في حياة الناس.

٢- بيان أن تطبيق الشـريعة في شـتى مجالات الحياة، ينبغي أن يكون وفق خطة شـرعية متكاملة يتم إعدادها مسـبقًا؛ بحيث يشـكل الواقع الراهن محورها الاجتهـادي. وأن بناء تلـك الخطة المحكمة يتطلب أدبًـا منهجيًّا عالي الدقة؛ صيًاغة وتنفيذًا. وفي ذلك تأكيد على أن تطبيق الشريعة قضية علمية بالدرجة الأولى، ولن يأتي فيها العمل الارتجالي بطائل.

٣- التنبيه على أن فقه الواقع لن يتحقق على الوجه المطلوب إلا بامتلاك المجتهد أدوات وآليات تحليلية ناجحة، منها العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ وذلك لفهم وتفسير الظاهرة أو الواقعة محل البحث.

٤- عرض الشريعة ضمن إطارها المرجعي (المبادئ العقدية). وتظهر أهمية ذلك في تمييز النظام الفقهي الإسـلامي عن غيره من الأنظمة الوضعية السائدة، من حيث المنطلقات والمفاهيم والمناهج. إضافة إلى ترسيخ الاقتناع بالأحكام الشرعية، واستشعار الرقابة الإلهية عند الأداء، مما سيحول دون الانحراف بالأحكام عن مقاصدها.

٥- الاهتمام بالفقه الاجتماعي، وتطوير البحث في المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية، مما يمكن الفكر الاجتهادي الإسـلامي من المسـاهمة في تنظيم المرافق الاجتماعية.

٦- طـرح الشـريعة للتطبيق في صورة مشـاريع إصلاحية، لعلاج المشـكلات من منظور إسـلامي في مختلـف قطاعات الدولة. وما يتطلبـه ذلك من الاعتماد علـى اجتهـاد تخصصي قادر علـى تحقيق المهمة المنوطة به، وفي هذا إشـارة ضمنيـة إلى ضـرورة التحـول مـن فقـه المسـائل الجزئية إلى فقـه الخطط والبرامج والمشاريع.

غير أن هناك ملاحظات يمكن توجيهها إلى المحاولة التنظيرية لعبد المجيد النجار. وتتمثل فيما يأتي:

أ- الإشارة إلى وجود أخطاء في تطبيق الأحكام الشرعية؛ بسبب غياب منهج سديد يرشد تلك العملية، دون ذكر أمثلة مؤكدة لرأيه من الفتاوى المعاصرة، أو التطبيقات القانونية المستمدة من أحكام الشريعة، والمثال الوحيد الذي أورده كان في منع مصافحة النساء.

ب- قلة الأمثلة الفقهية التي سيقت بصدد التأصيل لمنهج التطبيق، فضلًا عن أنها جاءت في غير محلها. فما ذكر في التدرج الكمي والكيفي، إنما كان لنقل المجتمع من الجاهلية إلى الإسلام، وهي وضعية لا تصدق تمامًا على المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ج- إن ما استدل به في مسألة الاستثناء والتأجيل، لا يعدو أن يكون إعمالًا لمبدأ تحقيق المناط.

د- إن ما أطلق عليه أسلوب الاستثناء والتأجيل للحكم الشرعي، هو مسلك مفيد في المشاريع والبرامج والخطط، لكن لا يصح إعماله مع الأحكام الشرعية؛ لأنه لا يجوز فيها التأجيل أو الاستثناء إلا بنص شرعي وهو من باب الرخص الشرعية.

هـ- إن مجمل الآليات المذكورة في مرحلة الصياغة، تتعلق - في الحقيقة - بفهم الواقع؛ لذا كان من الأفضل بحثها بصورة مستقلة، باعتبارها آليات لفهم الواقع.

و- الاكتفاء بالإشارة إلى ضرورة الاعتماد على الاجتهاد التخصصي، دون بيان لكيفية تحقيقه، في ظل النظام التعليمي السائد في البلدان الإسلامية، الذي يفصل بحدة بين العلوم الشرعية وغيرها.

والحاصل أن ما قدمه الباحث، يعد محاولة جادة في السعي لإرساء قواعد وضوابط منهج التطبيق، وبيان ما يحتاجه من أدوات وآليات؛ وذلك بهدف ترشيد الاجتهاد

المعاصـر في تنزيل الأحكام على نحو يحقق المقاصد التي شـرعت من أجلها. صحيح أن ما تضمنته المحاولة من أفكار ومقترحات يحتاج إلى مزيد من التأصيل والتطوير. إلا أنها أثارت عدة نقاط يمكن الاستفادة منها في التجديد الأصولي، منها:

١- تطوير البحث في المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية.

٢- الاعتمـاد علـى الاجتهـاد التخصصي في عرض الشـريعة في صورة مشـاريع إصلاحية.

٣- ضرورة امتلاك المجتهد أدوات وآليات تحليلية لفهم الواقع.

٤- الاسـتفادة مـن الـتراث الأصولـي الفقهـي في ضبـط قواعد منهـج التطبيق وإنضاجها.

ورأى أن إعمـال هـذه المقترحات من شـأنه إحداث أثر إيجابـي، تتجلى مظاهره فيما يأتي:

أ- إثـراء وتفعيل المنهج الأصولي الموروث في شـقه المتعلـق بمنهج التطبيق (باب الاستدلال).

ب- إضافة مقاصد شرعية جديدة لضبط أحكام الفقه الاجتماعي.

ج- إضافـة أدوات وآليات جديـدة، تمكن المجتهد من تشـخيص الواقع وتحليله وتفسيره.

د- فتح آفاق جديدة للفكر الاجتهادي المعاصر يتعين عليه ارتيادها.

هـ- حسـم الفوضى المنهجيـة، وحالة التخبط التي تعيشـها الحركة الاجتهادية المعاصرة.

و- المحافظـة علـى الثـروة الأصوليـة الفقهيـة الـتي أنتجتهـا قرائـح العلماء، عـبر العصور، وذلك بحسـن اسـتثمارها؛ مما يضمن تواصـل حاضر الأمة بماضيها.

الباب الثالث

التجديد من حيث المضمون

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

المبحث الأول: الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد

تمحورت دعوة محمد الطاهر بن عاشور إلى تجديد أصول الفقه حول إنشاء علم مقاصد الشريعة؛ وذلك باعتباره الوسيلة المثلى لحل الإشكالات المنهجية التي تعوق أصول الفقه كأداة للاجتهاد، ومعيار يحتكم إليه عند الاختلاف. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى محمد الطاهر بن عاشور أن تجديد أصول الفقه يكون بتجاوز إشكالاته المنهجية. ولتحقيق هذه الغاية، يقترح إنشاء علم مقاصد الشريعة، الذي يستمد مبادئه ومادته الأساسية من المسائل الأصولية، بعد نقدها وتخليصها من الأجزاء الغريبة عنها، ومزجها بالأصول المقصودة شرعًا، ثم إعادة صياغتها. هذا العلم الجديد هو الذي سيقود عملية التفقه في الدين. أما أصول الفقه، فستنحصر وظيفته في بيان طرق تركيب الأدلة الفقهية. وهو ما عبر عنه بقوله: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ هذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة»[1].

ومما حفز على عرض هذه الدعوة التجديدية هو ذلك التشوف إلى إيجاد نوع من الأصول القطعية أو القريبة من القطع، يحسم الاحتكام إليها نزاع المختلفين في مسائل الشريعة، كما هو الحال بالنسبة للعلوم العقلية. يقول ابن عاشور: «دعاني إلى صرف

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٨.

الأمر الذي حمل الباحث على عدم الاكتفاء باقتراح الحل المناسب - كما تصوره - فحسب، بل عمد إلى وضع لبنات أساسية من شأنها الإسهام في إنشاء علم المقاصد المنشود. وقد اتخذت جهود ابن عاشور في الدعوة إلى تأسيس علم المقاصد عدة مظاهر أهمها:

أ- رسم منهج لإثبات المقاصد:

اهتم ابن عاشور ببيان الآليات التي يجب التوسل بها إلى الكشف عن المقاصد الكلية للشريعة وتحقيقها؛ من أجل ضمان التقدير الصحيح للمقاصد، مما يجعل بناء الأحكام عليها سديدًا. حيث يقول: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي. وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي، أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم»[1]. ويتم إثبات المقاصد الشرعية بثلاثة طرق:

١- استقراء الشريعة في تصرفاتها. وهو نوعان: أولهما: استقراء علل الأحكام. ويكون بتتبع العلل المثبتة بطرق مسالك العلة؛ لأن اشتراك مجموعة من العلل في كونها ضابطًا لحكمة واحدة، يحصل اليقين بأن تلك الحكمة مقصد شرعي، مثلما يؤدي استقراء الجزئيات إلى استنتاج مفهوم كلي حسب قواعد المنطق. والنوع الثاني: استقراء علل أدلة الأحكام، ويكون بتتبع علل أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، مما يمكن معه القطع بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع[2].

٢- أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي. وأساس اعتماد هذا الطريق أن انضمام قوة ظن الدلالة إلى قطعية المتن - باعتبار تواتر اللفظ القرآني - يتيح لنا استخلاص مقصد شرعي يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه[3].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م)، جـ٣، ص ١٣٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، جـ ٣، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه، جـ ٣، ص ٦٢.

٣- السنة المتواترة: هذا الطريق في إثبات المقاصد لا يتصور إلا في حالتين: إحداهما ألمح التواتر المعنوي الحاصل لعموم الصحابة ﷺ من العلم بالتشريع، جراء مشاهدتهم لعمل الرسول ﷺ. وينضوي تحت هذا الحال قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة. والحالة الثانية: التواتر العملي الحاصل لآحاد الصحابة ﷺ من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، فيستخلص من مجموعها مقصدًا شرعيًّا[1].

وقد ألمح ابن عاشور إلى أن هذه الحالة لا تعد طريقا لإثبات المقاصد؛ لكون المقصد فيها محتمل لأنه يتلقى من الصحابي على وجه التقليد وحسن الظن به[2]. يؤكد هذا المعنى ما ورد عنه عند تناوله لطريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة؛ حيث يقول: «وهذا المبحث يتنزل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية، ولكني لم أعده في عدادها من حيث إني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يعد بمفرده حجة؛ لأن قصاراه أنه رأي من صاحبه في فهم مقصد الشريعة»[3].

إن هذه الطرق الثلاثة التي انتهجت لإثبات مقاصد الشريعة تختلف عما تقرر لدى الأصوليين من أدلة، فهي بذلك محققة لما رامه الباحث من تعيين مقاصد قطعية أو قريبة منها، يكون الاحتكام إليها رافعًا للاختلاف؛ حيث يقول: «فاعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشرعية المتنوعة بالأدلة المتعارفة التي ألفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه، وفي مسائل أدلة الفقه، وفي مسائل الخلاف؛ لأن وجود القطع والظن القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر...»[4].

ب- إبراز المقصد الاجتماعي للشريعة:

إن لدرس المقاصد علاقة وثيقة ببحث نظام الاجتماع الإسلامي، الذي تحتاج قضاياه إلى آليات جديدة يفتقر إليها علم الأصول الموروث. ومن ثَمَّ فقد أعلن ابن

(١) المرجع نفسه، جـ ٣، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، جـ ٣، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٦٦.

(٤) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٥٢.

عاشور «أن الباحث عن نظام الاجتماع الإسلامي يجد وصف الفطرة أجدى عليه من قواعد كثيرة، ولا جرم أن يكون أهل هذا الفن أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد الأصوليين»(١).

ويظهر الحرص على تجاوز هذا القصور المنهجي في ناحيتين: إحداهما إثبات أن للشريعة مقصدًا اجتماعيًا؛ حيث قرر أن المقصد العام من التشريع هو: «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، وصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»(٢). كما أكد في موضع آخر «أن أهم مقصد للشريعة من التشريع، انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد، وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع، وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم»(٣). أما الناحية الثانية: فتتجلى في وضع المفاهيم الكلية الأساسية الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته؛ حيث ثبت أن الشريعة اعتبرتها وقصدت إليها تحقيقًا للصلاح الاجتماعي. وتتمثل المفاهيم المشار إليها في: الفطرة، والسماحة، والمساواة، والحرية، والحق.

إن الفطرة في نظر ابن عاشور تعد الوصف الأعظم الذي تبنى عليه مقاصد الشريعة. وهي عنده: النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، جسدًا وعقلًا(٤). وقد دعت الشريعة إلى حفظ أصول الفطرة وتلبية مطالبها، بجلب كل ما يناسبها ودرء كل ما يناوئها أو يخل بنظامها. والمتأمل في المقصد العام من التشريع، يجده مسايرًا

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٧ م)، ص ٢١.

(٢) مقاصد الشريعة، جـ ٣، ص ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣٩١.

(٤) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٧٩.

لحفظ الفطرة، محذرًا من خرقها واختلالها. فإن كل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد في الشـرع محذورًا وممنوعًا، وما أدى إلى حفظ كيانها يعد واجبًا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح(١).

أما السـماحة، فهي سـهولة المعاملة في اعتدال(٢). وقد جعلها ابن عاشور مقصدًا شرعيًّا متفرعًا عن الفطرة، التي يقتضي نظامها النفور من الشدة. لذا جاءت الشريعة متطابقة مع هذا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة(٣).

وبالنسـبة للمسـاواة التي تمثل أحـد أهم المبادئ التشـريعية في نظـام الاجتماع الإسـلامي، فـإن ابن عاشـور قررها مقصـدا شـرعيًّا متفرعًا عن الفطـرة. فكل ما شـهدت الفطرة بالتسـاوي فيه أو التفاوت فالشرع قاضٍ به(٤). وقد أكد أيضًا على أن المساواة أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع(٥).

كما تعد الحرية التي تعني أساسًا: «استواء أفراد الأمة في تصرفاتهم في أنفسهم»(٦) مقصدا شرعيًّا يلزم عن الأساس الفطري للمساواة. وإيضاح ذلك أن للحرية معنيين: أحدهما: تصرف الشـخص العاقل في شـئونه بالأصالة تصرفًا غير متوقف على رضا الغير. والثاني: تمكن الشـخص من التصرف في نفسـه وشـئونه دون معارضة. وكلا المعنيـين يلزم عن المسـاواة التي تلزم هي الأخرى عن الفطـرة؛ من حيث إنها نظام يقرر تسـاوي الأفراد في الحقوق. وهذا التسـاوي بدوره يتفرع عنه تسـاوي الأفراد في حقوق تصرفاتهم(٧).

(١) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٨٥.
(٢) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٨٨.
(٣) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٩٢.
(٤) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٢٧٩.
(٥) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٢٨١.
(٦) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣٧١.
(٧) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

وكذا الحق، فإنه يعد أهم مقصد تأسس على الفطرة؛ من حيث إن أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه، وقرن بينهما[١]. وعليه، فإن تعيين أصول الاستحقاق يمثل أعظم أساس وأثبته للتشريع في معاملات الأمة[٢].

المطلب الثاني: النقد

تمثل الدعوة إلى تجديد أصول الفقه عن طريق بناء علم المقاصد رؤية متميزة لحل بعض الإشكالات المنهجية التي تعوق حركة الاجتهاد الفقهي المعاصر. وقد تضمنت هذه الدعوة آراء جديدة - ناتجة عن التفكر في القديم - أسهمت في إثراء الفكر المقاصدي، وكانت مقبولة في الجملة. من أهمها:

أ- ضبط مسالك إثبات المقاصد عن طريق حصرها فيما يوصل إلى كليات الشريعة: عامة كانت أم خاصة. وقد عد بعض المعاصرين هذه العملية خطوة متقدمة في إرساء معالم علم المقاصد المنشود[٣].

ب- التوسع في بحث المقاصد الاجتماعية. وهذا التوجه يمكن أن يفيد في إيجاد الآليات المناسبة للتعامل مع قضايا الفقه الاجتماعي، التي أصبحت إحدى أكبر تحديات الاجتهاد المعاصر.

لكن الملاحظ، أن ما كتبه ابن عاشور في المقاصد لا يعد بداية استقلال لهذا المبحث، وبلورته في صورة علم جديد، بل هو مجرد تمهيد. ومن ثم فإن كلامه بشأن توليد علم جديد للمقاصد مستقل بذاته، لم يتجاوز حدود الدعوة؛ لأن من أراد أن يحدث علمًا، فعليه بالتأليف المستقل الذي يبين موضوع علمه الجديد، ويبني مسائله على ذلك الموضوع، مثلما فعل الشافعي في الرسالة، وعضد الدين الإيجي في الرسالة الوضعية...

---

(١) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٤١١.

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٤١٠.

(٣) انظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦ هـ/١٩٩٥م)، ص ٤٢٩ - ٤٣٠، عبد المجيد النجار، «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور»، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد ٢ (١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م)، ص ٤٨ - ٤٩.

أمـا فيمـا يتعلق باسـتقلال المقاصد عن علم الأصول على النحو الذي أشـار إليه ابـن عاشـور، فـأرى أنه لا يـؤدي إلى تجديـد أصول الفقـه، بقدر ما سـيفضي إلى جموده؛ لأن المقاصد ينبغي أن تبرز كركن أساس في البناء الأصولي، باعتباره المنهج العـام للاسـتدلال الفقهـي. ولعل هذا ما حمل إسماعيل الحسـني علـى الدعوة إلى الاسـتقلالية النسـبية لمقاصد الشـريعة عن أصول الفقه؛ حيث يقول: «والحق أنه إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم الأصول، فلتكن استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة»[1].

وممـا يزيـد هذه الرؤية وضوحًـا الدعوة إلى إحداث تكامل بـين المقاصد وأصول الفقـه، بطريقـة تجعل هذا الأخـير علمًا مقاصديًّا؛ إذ يقـول: «إذا كان على المرء أن يسلم بالتكاملية على مستوى الممارسة، فعليه في الوقت نفسه أن ينتبه إلى الاستقلالية النسـبية بـين علم الأصول وبين درس مقاصد الشـريعة، سـواء على مسـتوى المنهج أو علـى مسـتوى الموضوع أو على مسـتوى الهدف؛ فعلم الأصـول لم يعد بعد ارتباطه بمقتضيـات المذهـب الفقهي محققًا للغاية التي أنشـئ من أجلهـا والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية»[2].

(١) نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، ص ٤٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٨.

المبحث الثاني: الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية

ركزت دعوة أحمد الريسوني إلى تجديد أصول الفقه على الاهتمام بتطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية؛ وذلك بهدف الاستثمار الأمثل لمكونات العلم، وتفعيله كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

قدم الباحث مقترحًا لتجديد أصول الفقه، يقوم على تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية؛ وذلك لأن الناظر فيما قدمته الحركة العلمية المعاصرة لخدمة التراث الأصولي يلحظ آفاقًا كثيرة لا تزال مفتوحة أمام الباحثين. وتتمثل معالم التجديد المنشود في الآتي:

أولًا: آفاق الدراسات الأصولية

اقترح الباحث لتطوير الدراسات الأصولية أربعة محاور أساسية:

١- مواصلة خدمة التراث الأصولي:

بالنظر في المصنفات الأصولية التي قام المعاصرون بتحقيقها ونشرها، يرى الباحث أن الخطة المستقبلية لخدمة التراث الأصولي، ينبغي أن تهتم بجملة من الأولويات، تتمثل فيما يأتي:

أ- القيام بمسح شامل للمؤلفات الأصولية عبر مختلف مراحل تطور الفكر الأصولي، وفي جميع المكتبات العامة والخاصة.

ب- إعداد الفهارس الدقيقة للمؤلفات الأصولية، والاهتمام بتصنيفها وترتيبها باعتبارات مختلفة: زمانية، ومكانية، ومذهبية، وموضوعية.

ج- استخراج الثروة الأصولية المبثوثة في كتب الفقه والتفسير وغيرها.

د- العمل التحقيقي بشروطه العلمية[1].

---

(١) انظر: «آفاق الدراسات الأصولية والمقاصدية»، ندوة الدراسات الإسلامية وآفاق البحث العلمي (المغرب ٢٣-٢٤ فبراير ١٩٩٤م)، تنظيم: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص ٢.

٢- إعادة كتابة تاريخ علم الأصول:

إن مـا كتـب في تاريـخ أصـول الفقه، هـو بمثابة مقدمـات عامة لمناهـج التأليف الأصولي، وسرد لنماذج من المصنفات. ومن هنا تظهر الحاجة الماسة إلى الدراسات التاريخية المعمقة، التي ترصد وتقوم العلم في مختلف مراحل تطوره، مع التركيز على إبراز جوانب معينة في مساره، منها:

أ- علم أصول الفقه في تفاعلاته وتطوراته الذاتية.

ب- علم أصول الفقه في تفاعلاته المتبادلة مع العلوم الأخرى.

ج- علم أصول الفقه في تفاعلاته مع محيطه السياسي والاجتماعي.

ومثل هذا التناول سيكشـف عـن بعض القضايا المهمة، مثـل: الثوابت والمتغيرات في علم الأصول، وتطور مناهج البحث والتفكير عند المسـلمين، ومدى تمذهب أصول الفقه...[١].

٣- ربط الدراسات الأصولية بمقتضيات العصر:

مـن أجل تفعيل أصول الفقه ينبغي وصلـه بحركة الواقع، وما يعمل فيه من أفكار ومناهج وأحداث. ويمكن تحقيق ذلك من خلال الصور الآتية:

أ- استخلاص تطبيقات القواعد الأصولية من واقعنا المعيش.

ب- استثمار المناهج والقواعد الأصولية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ج- استمداد أصول الفقه ما يحتاجه من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية.

د- القيـام بدراسـات مقارنـة بـين موضوعـات أصوليـة ومـا يماثلهـا في العلوم الأخرى.

هـ- إعادة الصياغة لوظيفة علم الأصول؛ بالتوسع في بيانها وبكيفية إعمالها[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣.

٤- مراجعات في الفكر الأصولي القديم:

إن التراث الأصولي يمثل ثروة علمية أنتجتها قرائح أجيال متعاقبة عبر العصور. لكن ذلك لا يجعله بمنأى عن مراجعة مقرراته ومسائله؛ نقدًا، أو استدراكًا، أو معارضة. ومن الأمثلة المؤكدة لهذه الدعوة، موضوع المصلحة المرسلة التي عدها بعض المتقدمين من الأدلة الموهومة، ووضعوا لها شروطًا تعجيزية لجواز العمل بها، لكن الدراسات المعاصرة أجمعت على اعتبار المصلحة المرسلة دليلًا شرعيًّا معمولًا به في المذاهب الأربعة. وكذا العمل بالحكم المنسوخ، فهو مسألة تحتاج إلى مراجعة؛ لأنه استقر لدى الأصوليين والفقهاء أن الأحكام المنسوخة لا عمل بها. وهذا الإلغاء التام يجعلنا نتساءل عن سر بقاء تلك النصوص المنسوخة أحكامها ضمن القرآن والسنة! وما دام لا عمل بها، فما جدوى حفظها وروايتها؟[١].

ثانيًا: آفاق الدراسات المقاصدية

يرى الباحث أن إثراء علم المقاصد وترشيد مساره، يتطلب توسيعًا لبعض موضوعاته وتعميقًا لبعضها الآخر. إضافة إلى رصد ما أنجز فيه من بحوث وتقويمها. ويتلخص ذلك فيما يأتي:

١- التوسع في تناول طرق إثبات المقاصد؛ لأنها المدخل الصحيح للعلم الذي يؤمن سلامة الاجتهاد المقاصدي، ويحسم جميع الذرائع المفضية إلى التفلت من التكليف باسم مقاصد الشريعة[٢].

٢- تكثيف البحث حول المصالح والمفاسد، وعلاقاتها بالنصوص الشرعية، وأثرها في الاجتهاد الفقهي والفكري، مع التركيز على التأصيل والتفصيل لكل من مرتبتي الحاجيات والتحسينات، والاهتمام بفروض الكفاية؛ باعتبار أن أغلبها يستند في تقريره وتقديره إلى النظر المصلحي[٣].

(١) المرجع السابق، ص ٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٧.

٣- الدراســة التفصيلية الشــاملة لموضوع الفطرة وأثرها في التشــريع الإسلامي؛ حيــث إن الكتابات التي أنجزت حوله، قــد اقتصرت على إثارة بعض قضاياه وجوانبه، ولم ترق إلى مستوى معالجة أبعاده وآثاره في الشريعة[١].

٤- الرصــد الدوري للكتابات الجارية حول مقاصد الشــريعة، من كافة المشــارب الفكرية، وإخضاعها للتقويم، مما سيتيح ترشيدًا لمسار العلم ووقفًا للاستغلال السيئ لمقاصد الشريعة[٢].

المطلب الثاني: النقــد

إن الاقتراحات التي قدمتها الدعوة إلى تطوير الدراســات الأصولية والمقاصدية، هــي نتــاج عملية رصــد وتقويم لحركــة البحث الأصولــي المعاصر. الأمــر الذي مكن الريســوني من وضع معالم أمام المهتمين بقضية التجديد، تفيد في تحقيق الاســتثمار الأمثل لمكنونات العلم الموروث، وكذا في إنشاء علم المقاصد المبتغى.

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

المبحث الثالث: بناء مدخل قيمي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي

انطلاقًا من النظر إلى التجديد باعتباره عملية تأصيلية للمفاهيم الإسلامية، وإحيائها بما يحرك عناصر الفعل الحضاري، عرض سيف الدين عبد الفتاح محاولته في بناء مدخل قيمي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي؛ حيث تم استثمار مقاصد الشريعة على نحو غير مسبوق. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

توصل سيف الدين عبد الفتاح إلى بناء مدخل قيمي، ليمثل الإطار المرجعي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي. وتأتي هذه المحاولة التجديدية؛ بقصد إعادة إدماج القيم ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك بتأسيس مفهوم القيم على البنية العملية والحركية المتعلقة بالممارسة، مع التركيز على بيان تأثيراته المعرفية والمنهجية. وقد تم عرض منظومة القيم فيما أطلق عليه «المدخل السباعي» الذي يتكون من ثلاثة مستويات:

١- مستوى التأسيس: يشمل العقيدة والشريعة والقيم التأسيسية الحاكمة (التوحيد - التزكية - العمران).

٢- مستوى المجال: يتكون من الأمة والحضارة.

٣- مستوى القيم: ويتضمن السنن والمقاصد.

وجميع هذه المستويات تتواصل في إطار المنظومة الكلية، وشبكة التفاعلات التي تحرك مفردات المستويات الثلاثة نحو آليات التفعيل، ونماذج التشغيل.

وللتعرف على كيفية الاستفادة من المدخل القيمي في دراسة العلاقات الدولية وفق منظور أصولي، نتناول بشيء من التفصيل النموذج المقاصدي - باعتباره أحد نماذج التشغيل - وآليات تفعيله.

أولًا: النموذج المقاصدي

يعد النموذج المقاصدي الإرشادي أهم نماذج التشغيل التي يمكن أن تؤصل عناصر السعي والوعي. وتبرز قيمته في هذا المجال من حيث أدائه لعدة وظائف:

١- جمع عناصر منظومة المدخل القيمي؛ إذ يمثل النموذج المقاصدي أحد تجليات التفاعلات البينية للعناصر المتنوعة والمتكاملة.

٢- توليد عناصر تتعلق بالرؤية الكلية، وتصور العالم، وإطار نظري، ونسق مفاهيمي، وتوجهات منهجية حول كيفية التعامل مع الواقع، ووصفه، وإدراكه، وتقويم مختلف تكيفاته، ووصله بالنص.

٣- توليد إشكالات بحثية تمثل مجالًا خصبًا للدرس.

٤- تحديد عناصر توجهات بالغة الأهمية لأجندة بحثية.

٥- الاختصاص بأصول الوعي المفضي إلى فاعلية السعي[١].

وفيما يلي بيان للمقاصد من حيث كونها عنصرًا تأسيسيًّا في المدخل القيمي، وإسهامًا منهجيًّا في رؤية التعامل الدولي، وباعتبارها رؤية كلية ضمن المدخل السباعي.

أ- المقاصد عنصر تأسيسي في المدخل القيمي:

ترتبط المقاصد بجميع العناصر التأسيسية للمدخل القيمي، مكونة بذلك منظومة توضح كيفية رؤية الفعل الحضاري وإمكانات تحريكه. وتظهر علاقة المقاصد بالعقيدة، من حيث إن بؤرتها وتصوراتها تشكل رؤية عن الإنسان والكون والحياة: عمارة واستخلافا؛ ذلك لأن الإنسان والعمارة يمثلان الهدف من صيانة المقاصد، كما أن ترتيبها يعد من أهم عناصر بناء فقه الأولويات، القائم على ضابط منهجي. إضافة إلى أن منظومة المقاصد تعبر عن قيم جامعة للجانبين المعنوي والمادي؛ إذ تتحدث عن مجالات مستوعبة لمجمل الحركة الحضارية، وتحدد المقصد الأساسي منها، وهو حفظ الدين[٢].

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

وتتجلى صلة الفقه المقاصدي بالشريعة، من حيث تضمنه لجميع القواعد المتعلقة بالضرر، وفي مقدمتها «الأمور بمقاصدها» التي تشكل قاعدة تأسيس الفقه المقاصدي، وضرورات تأصيله كعمل معرفي وحضاري وقيمي على حد سواء. وبحمل الفقه المقاصدي عناصر المدخل القيمي من (خصائص الشرعة العامة) يمثل الرابط بينها، فإن المقاصد تكون رؤية لحاكمية الشرعة وصلاحية الشريعة لعناصر ثباتها ودوائر التغير، لوسطيتها وقدراتها[1]. كما أن للفقه المقاصدي صلة بالحضارة وعناصرها، والأمة وفاعليتها؛ إذ هي المحددة لمسيرة الاستخلاف، وللفعل الحضاري الذي يتغيا المقاصد، مما يجعل من الاستخلاف نهجًا ومن العمارة مقصدًا[2].

أما السنن المرتبطة بالنفس، والتاريخ، والاجتماع؛ فهي تعبير عن رؤية للمقاصد؛ حيث إن للأمة والجماعة نفسية، هي جوهر هويتها واختصاصها. ولها عقيدة هي أهم قواعد نظامها العام. كما أن الأمة بمجموع مكوناتها (الإنساني - العقلي - المالي) تؤكد أن الفقه المقاصدي متجه للأمة والجماعة لا للأفراد؛ وأن للنفس سننًا ومقاصد تتواصل فيها تلك المقاصد مع السنن. يقول الباحث: «السنن الحاكمة تشير إلى ضرورات الوعي والحركة، والمقاصد مجالات رحبة لإعمال السنن، والسنن ليست إلا تعبيرًا عن الحكمة الحضارية، وتحقيق مصالح الأمة. إن مجمل السنن هي مجال الفعل الحضاري الإنساني، فإن الحفظ مُناط بالمكلفين أفرادًا كانوا أو جماعات أو أمة أو الناس أجمعين»[3].

وأخيرًا، فإن في الفقه المقاصدي تحقيقًا للقيم وتحديدًا لمجالات إعمالها؛ وذلك لأنه من حفظ الضروريات الخمس، أن تقام أصول التوحيد فيها، وحقائق العدل منها، والاختيار الذي تتجلى به قدرة الإنسان[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

ب- المقاصد إسهام منهجي في رؤية التعامل الدولي:

يـرى الباحث أنه يمكـن إعمال التفكير المقاصدي باعتبـاره منهجًا في مجال التعامل الدولي. ومن شـأن هذا الإسـهام المنهجي أن يجعل رؤيتنا للحقائق أكثر عمقًا والتزامًا. ومن أمثلة ذلك: قضية الجهاد والسلم؛ فإن الجهاد بمعنى الدعوة يمثل أهم وسائل حفظ الدين، والجهاد والدعوة هما في سبيل الله، إشارة إلى العقيدة التوحيدية. والقتال هو من أهم العناصر الحافظة التي لا تفتن المسلم عن ارتباطه بشرعته. وإن حفظ الدين الذي يجعـل من الجهـاد فريضة، يؤكد على أن الحركة الجهادية التي تمثل أهم عناصر عملية الحفظ، تسقط الحفاظ المتوهم على النفس؛ ذلك لأن القعود عن الجهاد، هو الذي يؤدي إلى التهلكـة وليـس الانخراط فيه، وأن الرباط الجهادي بحفظ الدين يتم بالحفاظ على الأمة الحاملة له[1]. أما السلم والعمل على تحقيقه، فهو أمر مطلوب ومقصود؛ لأن حفظ الدين لا يكون بالقتال فحسـب، بل بالسـلم أيضًا. يقول الباحث: «إن ديننا يحرص على عمارة الأرض، والإنسـان، وعلاقات البشـر. مما يتأكد معه أن حال السلم المؤسس على قواعد علاقات سوية، يشكل البنية المواتية للدعوة إليه والاقتناع به»[2].

ج- المقاصد رؤية كلية ضمن المدخل السباعي:

تمثـل قيـم المقاصد ضمـن المدخل السـباعي، الجامع والناظم لأهـم جانبين من مكوناتهـا: القيم المعياريـة، والقيم الوصفية، وإمكانيات التكامـل فيما بينهما. ويرى الباحث أننا أمام عناصر منظومة من المقدمات هي محل تعارف واتفاق. إضافة إلى كونها موثقة من اسـتقراء الشـريعة. وإن مراعاة مجالات القيم ومراتبها، يتجلى في المحافظة على الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ لأنها بما تعبر عنه تمثل قيمًا وسيلية، ترمي إلى تحقيق غاية أو مقصد كلي هو (حياة صالحة للناس جميعًا). الأمر الذي يضفي على مجالات القيم الخمس الوسيلية مبناها ومعناها؛ لكي تحقق عناصر حركة حضارية تتسم بالاتساق والانضباط، وتصبح قيمة خلقية معيارية.

وسـر ذلك أن الفطرة الإنسـانية تشـير إلى جوهر إنسان مشـترك، يدفع الناس جميعًا نحو طلب ذات الغايات والمقاصد. يقول الباحث: «إن منهج الاستقراء المعنوي

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

معرفيًا، يبين أن هناك غاية وقيمة خلقية واحدة لجميع البشـر، وهي المصلحة. وهذه الغاية مستخلصة من ضروريات إنسانية فردية وجماعية لبناء الحياة وعمرانها، وهي مستقلة عن الآراء والرغبات والأهواء، فوجود هذه الضروريات كأساس للمصلحة هو غاية الأحكام والقيم المعيارية... القيم بذلك منظومة تجمع بين قيم الواقع والعرف، وبين قيم النظر والمعرفة، فتجعل من المصلحة غاية وقيمة خلقية، بما تشـير إليه من كونها مبدأ كليًّا وعامًّا وشاملًا، يجب أن تكون عليه حياة الناس بكل ما يتعلق بها من عالم أفكار ومفاهيم، وعالم نظم، وعالم رموز، وعالم أشياء، وعالم أحداث، والعوالم الـتي تتصل بمجمل الحيـاة الحضارية، والتي تتصل فضلًا عـن ذلك بحقوق الناس وواجباتهم بعض تجاه البعض، وعلاقاتهم وتفاعلاتهم»[1].

وممـا لا يخفى أن المصلحة بهذا المفهوم أوسـع مـن تحديدها عند كل طائفة من البشـر؛ حيث يرى المسـلمون - مثـلًا- المصلحة في عبادة الله وعمـارة الدنيا وتزكية النفس. ويرى بعض الناس أن المصلحة منحصرة في المنفعة المادية... وهكذا.

ثانيًا: آليات التفعيل

إن تحريـك عناصـر المدخل القيمي باتجاه الوسـط الحضـاري، وفي المقابل تهيئة هذا الوسط إليه يتطلب عدة آليات تخدم كلًّا من النظر، والتطبيق، والمنهج، ومجال التفعيل. وبيان ذلك فيما يأتي:

١- الجمع بين القراءتين (الناظم المعرفي):

إن إصـلاح الأمـة وتجديدهـا لن يتحقـق إلا باسـتعادة القراءة الفاعلـة لجدلية الوحـي (كتاب الله المسـطور) والكـون (كتـاب الله المنظـور) باعتبارهما مصدرين للمعرفة البشـرية المتزنة الواعية، القادرة على تمكين الإنسـان من الاضطلاع بمهام الاسـتخلاف، وأداء حـق الأمانة، والقيام بمقتضيات العمـران[2]؛ ذلك لأن الاقتصار على قراءة الكون يفقد العلاقة بالله تعالى، ويحول الإنسان إلى متأله مسيطر بالعلم على كل شـيء، فيظهر الفسـاد في الأرض بجميع صوره. أما الاكتفاء بقراءة الوحي،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

فإنه يورث نفورًا من الدنيا، ويحول الإنسان إلى طاقة معطلة، عاجزة عن استثمار عناصر التسخير الإلهي؛ حيث يقول: «إن الجمع بين القراءتين مسألة منهجية في المعرفة تقود إلى نتيجة حضارية، إن قراءة الاستغناء تورث الاستبداد والعلو في الأرض وفساد المعمورة والطغيان في الكون، وقراءة الوهن والوحي، وقراءة الوهن والخنوع تورث الاستخفاف والخضوع»[1].

وتقوم آلية الجمع بين القراءتين على اكتشاف العلاقة المنهجية بين كل من الناظم المنهجي لآيات القرآن الكريم، وآيات الكون التي تشير إلى السنن والقوانين المبثوثة في الوجود وحركته مع الناظم المنهجي الرابط بينهما. وكلما اتسعت هذه المعرفة المتوازية، تولدت القدرة على الجمع بين القراءتين، واكتشاف التداخل المنهجي بين الوحي والكون[2].

٢- الاجتهاد والتجديد (التوليد الفكري والتجديد الذاتي):

تمثل عمليات الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري، أهم الآليات التي تحقق بين الجمع بين القراءتين؛ نظرًا لما توفره تلك العمليات من إمكانات في توليد قضايا فكرية جديدة، وما تملكه من قدرات يمكن استثمارها في حل المشكلات المتجددة[3].

وتظهر أهمية عناصر الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري، كآلية لتفعيل مدخل القيم عند تحريك جميع العناصر التي تؤكد أن العملية الاجتهادية والمسيرة التجديدية من الأمور المعقدة التي يجب ممارستها بوعي تام. ويبدو ذلك جليًّا عند دراسة موضوعات إسلامية ضمن نسق الشريعة العام؛ حيث تستخدم عناصر الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري في تأصيل المفاهيم الإسلامية وإحيائها. مما يحرك عناصر الفعل الحضاري.

كما يستعان بها في محاولة رؤية الواقع المعيش، ضمن منظومة القيم في الرؤية الإسلامية، القابلة للتفعيل، ومواجهة عناصر الانحرافات ولو تزينت باسم التجديد.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤١.

يقـول الباحث: «كل من هاتين العمليتين تسـهمان عند القيـام عليهما بعمليات توليد وتحريـك لهـذه الموضوعـات. إن الوظيفة التوليدية هي واحدة مـن أهم الآليات التي تربط بين هذه العمليات، ومدخل القيم كإطار مرجعي ضمن سـياق بحث كالعلاقات الدولية في الإسلام»[1].

٣- الضابط المنهجي وأصول عملية الاجتهاد الحضاري:

من أجل تفعيل صحيح لآليات المدخل القيمي، يتعين أن يكون أحد عناصره ضابطًا منهجيًّـا (الضبـط الذاتي - التقويم الذاتـي). وتتضمن عمليـة الاجتهاد الحضاري ثلاثة أصول، تتمثل في: فقه النظر، وفقه الواقع، وفقه التنزيل والتطبيق.

أ- فقـه النظـر: ويعني به «المقدمـات التأصيلية والتنظيريـة والمنهاجية للتعامل مـع الظواهـر والوقائع، بحيث تتحرك ضمن التـزام منهجي، وأصول تعامل بحثي»[2]. وتتلخص أهم وظائف هذا النوع من الفقه فيما يأتي:

١- تحريـك عناصر الاهتمـام بطرائق التنـاول؛ وذلك لأن تفـاوت الظواهر من حيث البنية والسـمات، والسـكون والحركة، يتطلب اهتمامًا بعناصر وطرائق التناول التي تشكل الأصول والحدود المنهاجية للتعامل مع الظواهر عامة، مع مراعاة حدود الخاص والتنوع في هذه الظواهر.

٢- تحديد العناصر المهمة المرتبطة بفقه السؤال، كحسن الصياغة، والمناسبة للإشكال المراد بحثه، وتوليد الأسئلة الفرعية التي تخدم الإجابة عن التساؤل الأساس.

٣- تحديـد أصـول التعامل مع الأدلة، وطرائق اسـتنباطها، والجمع بينها بشـكل منظومي، والتزام قواعد المنهج في فقه الأدلة المؤدي إلى فقه الأحكام.

٤- تحديـد التعامـل مع وحـدات التحليل التي يتم اسـتحداثها. ومن أمثلة ذلك: وحدات التحليل الفكري والثقافي، وتحليل الخطاب ومفرداته وأنساقه، والفعل الحضاري كوحدة للتحليل.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

٥- تحديد التعامل مع البناء المفاهيمي، باعتباره أهم وحدات التبادل العلمي، وذلك بتحديد المفاهيم، واستقراء عناصرها ومنظومتها، وكيفية تطورها، ونقدها في سياقاتها المختلفة.

٦- تحديد جملة العناصر التي تحدد بدورها عمليات منهجية، تحرك مناهج وصف، ورصد، وتحليل، وقواعد تفسير[١].

ب- فقه الواقع: يعني به الفهم الدقيق، والعميق، والشامل، بما يحرك عناصر الإجابة عن تساؤل مفاده: كيف نتعامل مع الواقع؟ وهذا يفترض التحرك صوب جملة من العمليات والإشكالات المرتبطة بها؛ من ضبط النظر إلى الواقع، وحقيقته، وعناصره، وكيفية فهمه، وتشريح عناصره، ووصفه، وإمكانات تحليله، ووسائل وآليات تقويمه، وكيفيات تغييره حال انحرافه عن المعيار. كما يرتبط فقه الواقع بعناصر أخرى؛ كوحدات التحليل، والمفاهيم التحليلية، والأطر المرجعية، والمفاهيم التفسيرية، وأدوات فهم الواقع، وإمكانات استثمارها. الأمر الذي يتطلب دراسة القائم من هذه الأدوات ونقده وتقويمه. إضافة إلى العمل على إبداع وسائل لفهم هذا الواقع بشكل أعمق وأدق[٢].

وقد وضع الباحث جملة من الضوابط والحدود لعملية فهم الواقع، هي:

١- اتخاذ فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة منطلقًا لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية، وذلك في إطار الالتزام العام بروح الإسلام ومقاصده الكلية.

٢- اعتبار فقه الأولويات جزءًا من فقه الواقع.

٣- لا يشترط في الحلول المتوصل إليها - بشأن قضايا الواقع - أن تكون محل إجماع، بل يمكن الاستفادة من مختلف الآراء، باعتبارها بدائل أو خيارات متنوعة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

٤- تمثل الشـورى وإجمـاع أهل الرأي، الأسـاس الذي تقوم عليـه منهاجية فقه الواقع. ويجب أن تتم تلك العملية في ضوء مبادئ الشرع ومقاصده، مع الابتعاد كلية عن قواعد اللعبة السياسية في النظم الغربية التي تقضي باختيار الحلول الوسط أو تقديم التنازلات المتبادلة.

٥- عدم تحكيم الواقع في النصوص الشرعية.

٦- التركيز على الجانب السياسـي في فقه الواقـع؛ نظرًا لما تتميز به قضاياه من تجدد وتنوع، إضافة إلى دورها في حياة البشر وعلاقاتهم العامة. مع ملاحظة أنهـا قضايا تحتمل الإفتـاء ابتداء من جانب الفقهاء مـن غير طالب للفتوى فيها؛ لأنها تفرض نفسها كقضية رأي عام على الأمة، ومنها المفتي.

٧- معايشـة المجتهد للواقـع؛ بحيث ينعكس أثر ذلك على فقهـه، وتتحقق عملية التعامـل والانفعال مع قضايا الواقع من خـلال المناخ الثقافي والفكري المنبثق عـن مصـادر الإسـلام، وعـن واقـع اجتماعي إسـلامي، يمد عقـل المجتهد بقضاياه وأسئلته، ويستمد منه فكره وحلوله ومعالجاته. فإذا غاب هذا الواقع عـن المجتهـد تعـين إيجاد بيئة ثقافيـة، وفكرية صغرى (جامعـة - مجمع - مدرسة...). وبفقد الأمرين معًا تضعف وتخبو ملكة الاجتهاد.

٨- وجـوب متابعـة تحقيـق العمليـة الاجتهادية في الواقع، سـواء أكانـت صادرة عـن مجتهد واحـد أم عن جماعـة؛ لأن القضايـا الكلية والـتي تخص الأمة لا يقتصـر فيهـا دور المجتهد على التفكير في العملية الاجتهادية كواقع وحكم. بـل يتعدى ذلـك إلى الاهتمام بمتابعة الاجتهاد من باب الوسـائل والمتطلبات اللازمة، لإرساء اجتهاده والعمل به، بما يحقق فاعليته في واقع الأمة وحياتها، فالاجتهاد لا ينفك عن المجتهد أبدًا.

٩- التعرف على عمليات مهمة في فقه الواقع، وهي: «فقه الحال، وفقه المجال، وفقه المـآل». فالعملية الأولى تحرك عناصر التعامل مـع الواقع المعيش، لاعتبارات تفرضها عناصر الزمان والمكان، وسيولة المشاكل الدولية وتأثيرها على أنحاء المعمورة. أما العملية الثانية فتختص بالوسط المتشابك في إطار تصور التفاعل

بـين الداخـل والخارج، وكذا تفاعـل دوائر الواقع المختلفة. وبالنسـبة للعملية الثالثة، فتتعلق بأولى خطوات التفكير المسـتقبلي، الذي يحرك عناصر التدبر في التعرف على مآلات الأمور.

١٠- تعد السـنن أهم الشـروط المنهجية للتعامل مع الواقع؛ حيث تحرك عناصر الاعتبـار بالتاريـخ، وعناصر فهم الواقـع المعيش، والبحث في سـنن الفاعلية والتفعيل، وذلك في إطار صياغة منهج النظر المستقبلي.

١١- الاهتمـام بفهم جذور ضغوط الواقع المباشـرة، من خلال رؤية شـاملة عبر الزمان والمكان. وهذا يتطلب بحثًا في أصول فقه التاريخ، ووعي سننه الحاكمة. الأمر الذي سيؤدي إلى تطبيق أسلم وأصلح لنظام الأولويات[1].

ج- فقه التنزيل والتطبيق: ويعني به أخذ المجتهد بعين الاعتبار معطيات العصر ومشـكلات الناس، الذين هم محل الحكم الشـرعي. ويـرى الباحث أن هذا النـوع مـن الفقه، يحتاج إلى خدمة تتعلق ببحث المناهـج الكلية والتفصيلية، دون الوقوف عند حدود المسائل الفقهية وجزئياتها؛ لأن الاقتداء بالمنهج كفيل بتحقيق الدقة المرجوة. ونظرًا لكون الأحكام الشرعية قد تختلف مقاصدها عند التطبيق، فإن فقه التنزيل يحتاج ضمن الأصول المقصدية إلى استجلاء مقاصد الشـريعة، وتحقيق الوقائع، وصياغـة الأحكام على اعتبار تحقق المقاصد[2].

٤- أصول الفقه الحضاري:

هو تأصيل المنظور الحضاري بكل سـعته وامتداده، وبمختلف سـياقاته وتفاعلاته، وبكل فعله وفاعلياته. وتظهر أهمية هذا التكوين المعرفي، باعتباره آلية لتفعيل المدخل القيمي على مسـتويين: أحدهما: الجمع بين عناصر المدخل السباعي في صورة مدخل للقيم، كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. والثاني: الجمع بين آليات التفعيل في منظومة واحدة، تتغيا إحداث علاقة جدلية بين الوحي والواقع[3].

(١) المرجع السابق، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

ويـرى الباحـث أن أصول الفقه الحضاري يسـتوعب أصول الفقـه الموروث، ويزيد عليه من حيث إنه يحرك عناصر متعددة، يصل فيما بينها حتى يمكن صياغة أصول الفقه العمراني. الأمر الذي يجعلنا أمام متطلبات علم جديد: يهتم بقضايا، ويسـكن مسـائل، ويحـرك عناصر تفكير ومناهج نظـر ومنظومة مفاهيم ووسـائل. قد يلفت النظـر إلى أهميتهـا وخطورتها، وقضايا متناثرة يكـون في جمعها فائدة لبناء مناهج النظر والتناول والتعامل[1].

٥- **مجال التفعيل:**

باعتبـار العلاقات الدولية هي المجـال المحدد لتفعيل المدخل القيمي، فإن الباحث يرى ضرورة البدء بإعادة تعريف مفهوم السياسـي ذاته وفق الرؤية الإسـلامية؛ مما قد يؤثر في إعادة صياغة عناصر الظاهرة السياسية وامتداداتها. وربما قد يسهم في إعادة تعريف علم السياسة؛ باعتبار هذه الأخيرة رعاية متكاملة من قبل الدولة لشئون الجماعة، وليست فنًّا أوأسلوبًا أو صراعًا كما هو شائع في الرؤية الغربية التي نقلت إلى العـالم العربي[2]. إضافة إلى ذلك، فـإن النماذج الكامنة في حقل العلاقات الدولية، لا تزال بحاجة إلى مراجعة، تؤكد اتساع صياغة العلم الخاص بالعلاقات الدولية في سـياق عملياته ومقاصده الكبرى، المحركة لعناصر العمارة، والمحافظة على استمرار الجنس البشري. ومن شأن التعريف الذي يأخذ في الحسبان هذه المعطيات أن يحرك عناصـر أجندة بحثية جديـدة، متميزة في موضوعاتها وقضاياهـا وصياغاتها، مثل: جماعات السلام والحفاظ على البيئة، والجماعات المناهضة للتجارب النووية...[3].

وقد لخص الباحث مضمون محاولته التجديدية في المخطط الآتي:

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

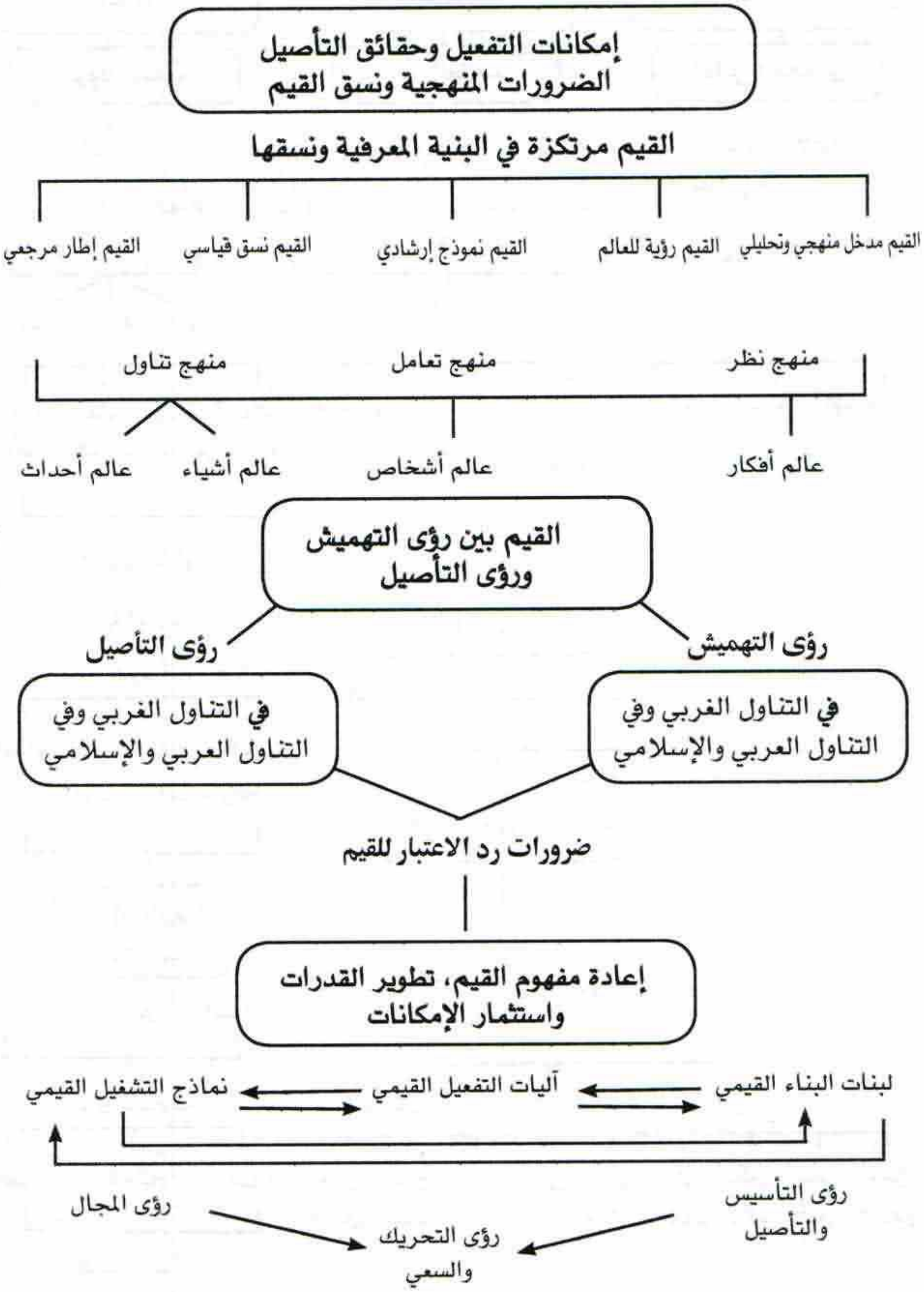
(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.

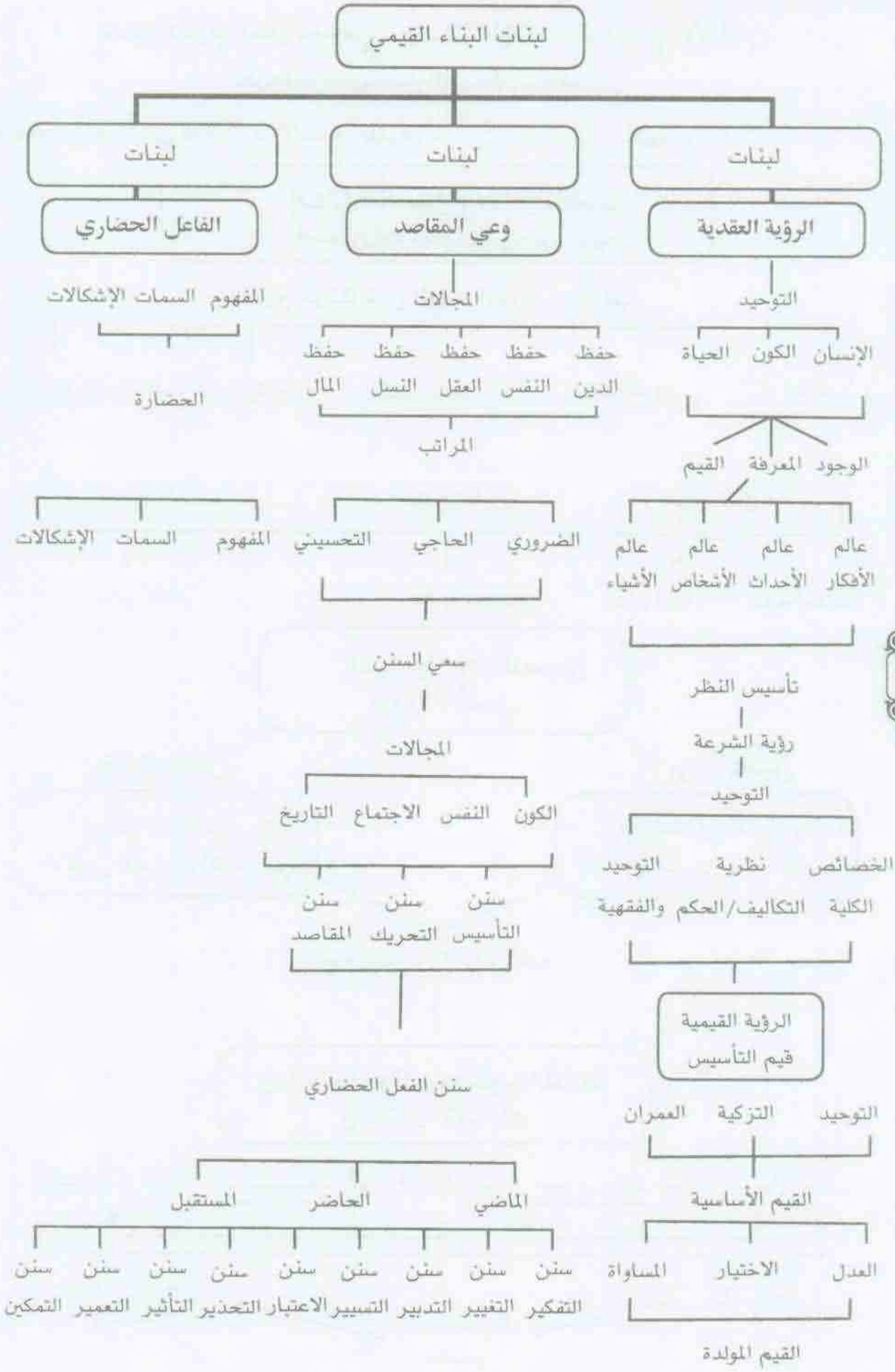
(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام

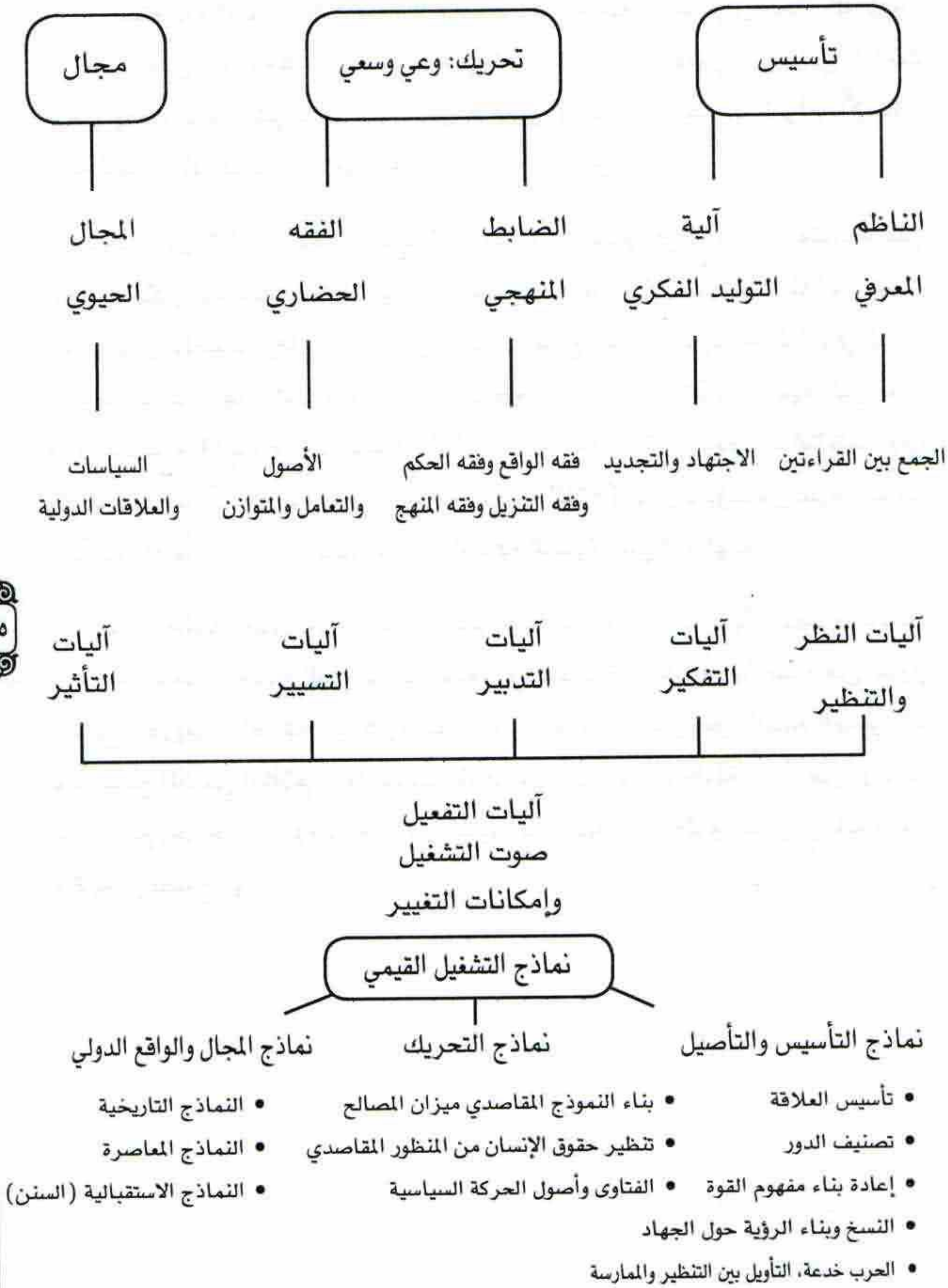
إشكالية القيم بين التهميش والتأصيل

القيم ما هي؟ أي قيم؟ رد الاعتبار للقيم: كيف؟ إعادة بناء المفهوم: لماذا؟




لبنات البناء القيمي
لبنات
الرؤية العقدية
لبنات
وعي المقاصد
لبنات
الفاعل الحضاري
التوحيد
الإنسان الكون الحياة
الوجود المعرفة القيم
عالم الأفكار
عالم الأحداث
عالم الأشخاص
عالم الأشياء
تأسيس النظر
رؤية الشرعة
التوحيد
الخصائص الكلية
نظرية التكاليف/ الحكم
التوحيد والفقهية
الرؤية القيمية
قيم التأسيس
التوحيد التزكية العمران
القيم الأساسية
العدل الاختيار المساواة
القيم المولدة
المجالات
حفظ الدين
حفظ النفس
حفظ العقل
حفظ النسل
حفظ المال
المراتب
الضروري الحاجي التحسيني
سعي السنن
المجالات
الكون النفس الاجتماع التاريخ
سنن التأسيس
سنن التحريك
سنن المقاصد
سنن الفعل الحضاري
الماضي الحاضر المستقبل
سنن التفكير
سنن التغيير
سنن التدبير
سنن التسيير
سنن الاعتبار
سنن التحذير
سنن التأثير
سنن التعمير
سنن التمكين
المفهوم السمات الإشكالات
الحضارة
المفهوم السمات الإشكالات

آليات التفعيل القيمي



المطلب الثاني: النقــد

إن استخدام المقاصد كنموذج إرشادي، لتشغيل منظومة القيم في مجال العلاقات الدوليــة، هــو خطوة متقدمة ومتميــزة في طريق التجديد المعتــبر لمبحث من المباحث الأصولية، أو لبناء علم جديد متولد من الأصول، وهذا من منطلق الالتزام بالإسلام والمحاولة الجادة لتطبيقه، بعيدًا عن المروق أو التزويق.

لقــد حاول الباحث الامتثال لرغبة الطاهر بن عاشــور في بناء علم للمقاصد على أســس يمكــن تلمســها فيما تم عرضه: حيث اهتــم بتتبع كل جزئيــات المقاصد لبيان أســبابها ونتائجهــا، وقام عــن طريق التصور المبدع، برســم تلك الجزئيات في شــكل خريطة، يذكر فيها الشــيء، وســببه، ونتيجته، مع إبراز العلاقات البينية التي تمثل في مجملهــا مــا أسماه بـ: «الشــبكة المقاصديــة». وهو لا يكتفي بمجــرد التنظير، وإن كان يعتبره أساسًــا لا بد منه في الوعي (الفكر - الفقه) الذي سيؤســس عليه الســعي (الواقع المعيش)، بل إنه يهتم كذلك بالعلاقة البينية التي تربطهما.

غير أن هناك بعض المؤاخذات ترد على هذه المحاولة التجديدية، منها: صياغتها بأســلوب صعــب يحــوج القــارئ إلى التأمل في العبــارة، وطلب مزيد فهــم من أصول النتائج المعروضة. إضافة إلى كثرة المصطلحات المنحوتة التي تعوق الفهم العميق، إلا بعد التتبع المضني للكلام. ولعل ســبب ذلك يعود إلى كون المحاولة جزءًا من دراســة أخــرى لم يخرجهــا الباحث بعد؛ لأن كثــيرًا من المفاهيم المطروحــة تبدو ناتجة عن خلفية لم يصرح بها.

المبحث الرابع: بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق

ركزت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه عند عادل فاخوري على إعادة صياغة العلم الموروث بلغة رمزية. وذلك بقصد بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

عرض الباحث محاولته التجديدية في أصول الفقه من خلال إعادة صياغة بعض مباحثه، باستخدام لغة المنطق الرمزي؛ لأنها أكثر دقة وإحكامًا من اللغة العادية، وأقدر على الارتقاء بالعلم إلى مرتبة القطعية. وتهدف هذه العملية إلى بناء منطق حديث للحقوق والأخلاق، انطلاقًا من علم الأصول الموروث. حيث يقول: «غرضي في هذا البحث ليس أن أقدم عرضًا تقليديًّا بالموضوعات الأصول ولا دراسة تاريخية لنشأته وتطوره، ولا أيضًا مقارنة بين المذاهب المختلفة، بل أن أستخرج التبر من التراب، فأقيم انطلاقًا من الأصول منطقًا حديثًا للحقوق والأخلاق. وحذوي في ذلك حذو من أراد أن يبني بنَّاء جديدًا على طراز عربي قديم»[1].

ولتوضيح فكرة بناء العلم الجديد، تناول الباحث بنية أصول الفقه من خلال علم الدلالة «السيمياء»، الذي يقوم على ثلاثة أقطاب: المبنى، والمعنى، والبراغماتية. فبواسطة المبنى تعرف كيفية تركيب الرموز الخاصة بعلم ما، وتعلق بعضها ببعض. وعن طريق المعنى يعرف إسناد المدلولات إلى الرموز. أما البراغماتية، فتبحث في العلاقات القائمة بين الرموز الموضوعة والأشخاص الذين يستخدمونها[2]. وتظهر سيمياء الأصول في أن المبنى يتناول تركيب الألفاظ والعبارات التي تنتمي إلى اللغة الشرعية، وترتيب مجموع ذلك في نسق معين، تتيح قواعده استنباط الأحكام الفرعية من النصوص. أما المعنى فينتقل من مدلولات الألفاظ المفردة إلى ضبط مدلولات الألفاظ المركبة، إلا أنه خلاف ما عليه الأمر في لغة رمزية، لا يحصل هذا الانتقال في

(١) عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠ م)، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

اللغـات الطبيعيـة - مثل العربية - عن تأليف تجميعـي للمدلولات المفردة، بل يتطلب نظريـة في التفسـير، تأخذ بعـين الاعتبار قواعـد البلاغة والبيان علـى نحو ما فعل الأصوليـون. كمـا يهتم المعنى أيضًا بالبت في صحة الأحكام، واسـتلزام بعضها بعضًا من حيث تطابق وتداخل مدلولاتها. وبالنسبة للبراغماتية، فتختص بمعرفة من يحسن ويقبح الأحكام ومن يتقبلها، أي: تحديد العلاقة بين المشرع والمكلف.

لكن الملاحظ أن سيمياء الأصول قد اقتصرت على شقين فقط، هما: البراغماتية مـن جانب، والمعنـى والمبنى من جانب آخر؛ وذلك لأن المناطقة واللغويين والأصوليين القدامى لم يأخذوا ألبتة علم المبنى بالمفهوم الواسـع، بحيث يشمل الاستنباط ضمن نسـق صوري مجـرد عن المدلولات، بل إنهـم حصروا مهمته في صياغـة اللغة. وحتى في هـذا المجـال، بقي المبنى مرتبطًـا بالمدلولات. أما عمليات الاسـتنتاج المنطقي من قياس وتمثيل، فكانت موقوفة على علم المعنى فقط. ومن هنا تأتي دعوة الباحث إلى استكمال المرحلة الناقصة من تطور العلم، وهي التعبير عن قضاياه بلغة رمزية[1].

وقـد اكتفـت هذه المحاولـة التجديديـة، بإعادة عـرض بعض المسـائل الأصولية المتعلقـة بالأمر والنهـي، والحكم التكليفي، والحسـن والقبح، وقيـاس التمثيل. وهذا كتجربـة نموذجيـة. وتعذر الأمر بالنسـبة لبقية المباحث، لتشـعب مادتها، وافتقارها إلى التحليـل والتأسـيس - في نظر الباحث - حيـث يقول: «إن لم يكن هذا البحث قد اسـتوفى كل الموضوعات التي يشـتمل عليها أصول الفقه، فهو على الأقل حاول إرساء القواعد الثابتة التي يبنى عليها هذا العلم. وعلى الرغم من الثراء الذي أصاب علم الأصول عبر تطوره التاريخي في الحضارة الإسلامية، كان لا بد من العودة إلى البدء والانطلاق من جديد، كما انطلقت رسالة الشافعي من مفاهيم ومبادئ أساسية، على طرق أكثر دقة وإحكامًا. تبقى - ولا شـك - كثير من المسـائل التراثية العميقة التي يمكن، بل يجب اسـتيعابها في الأصول الحديثة. ولكن بسـبب تعقيدها وتشعب مادتها ما زالت تفتقر إلى سبر وتحليل وتأسيس كي تبلغ مرتبة العلوم اليقينية»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

ومن الأمثلة التوضيحية للصياغة الرمزية ما يأتي:

إن بين الواجب والحرام تقوم علاقة تضاد؛ إذ معنى الواجب - حسب الأصوليين - هو طلب الفعل، بينما الحرام هو طلب الكف عن الفعل. وبتعبير أدق: حرام فعل شيء مرده إلى واجب عدم فعله. أي بلغة الرموز.

مسألة (١): حرام (ف) ↔ واجب(¬ ف)

فقولنا مثلا: «القتل حرام» يتلازم مع قولنا «عدم القتل واجب». وكذلك يصح:

مسألة (٢): واجب (ف) ↔ حرام (¬ ف)

أي وجـوب الفعل حرمة نقيضه. وبين الحـرام والحلال تقوم علاقة تناقض. فمن الواضح أن الحلال هو ما ليس حرامًا والحرام ما ليس حلالًا، أي:

مسألة (٣): حلال (ف) ↔ ¬ حرام (ف)

مسألة (٤): حرام (ف) ↔ ¬ حلال (ف)

وبالتالـي يمكننـا اسـتنادًا إلى التـلازم الحاصل في المسـألة (٣) والمسـألة (٤) والخواص المعروفة التي يتمتع بها الرابط «سـهم» من تعد ومناب أن نسـتنتج العلاقة القائمة بين الحلال والواجب، وهي:

مسألة (٥): حلال (ف) ↔ ¬ واجب (¬ ف)

معناه: أن الحلال هو الكف عنه ليس بواجب. فهكذا مثلًا إن كان التدخين حلالًا، فالكـف عنه غير واجب، وبالعكس. أما جهة الإباحة، فهي القسـيم من الحلال الذي ليس بواجب، أي:

مسألة (٦): مباح (ف) ↔ حلال(ف) ∧ ¬ واجب(ف).

وبصيغـة أخرى، إذا ما أنبنا عن الواجب وفقًا للمسـألة (٥)، يتعين مفهوم المباح على هذا النحو:

مسألة (٧): مباح(ف) ⟷ حلال (ف) ٨ حلال (¬ ف).

أي إن المباح هو الذي يحل فعله ويحل عدم فعله.

ومن هذه المسائل الدالة على التلازم بين مختلف الجهات، يتبين لنا أنه بالاستطاعة التعبير بجهة واحدة عن سائر الجهات. وبالتالي يمكن الاقتصار في لغة الأحكام الشرعية على جهة واحدة أساسية، وإدخال البقية بمثابة مصطلحات مختصرة، للصيغ المركبة من الجهة المتفق عليها. فإذا انطلقنا من جهة الواجب عرفنا الجهات الأخرى بالنسبة له على نحو مطابق للمسائل التي وضعناها، كما يأتي:

تعريف (١): حرام (ف) ⇄ ¬ واجب (¬ ف)

تعريف (٢): حرام (ف) ⇄ ¬ واجب (¬ ف)

تعريف (٣): مباح (ف) ⇄ ¬ واجب (¬ ف) ٨ ¬ واجب (ف)[1].

المطلب الثاني: النقد

إن الهدف الأساس الذي رام الباحث تحقيقه بهذه المحاولة الطريفة، في استخدام الرمز للتعبير عن قضايا أصولية، هو توليد علم جديد (منطق الحقوق والواجبات) انطلاقًا من أصول الفقه، أسوة بمنطق المعايير الذي تفرع عن المنطق الرياضي. الأمر الذي يبعد محاولة عادل فاخوري عن تجديد أصول الفقه، شكلًا أومضمونًا. غير أنني أوردتها لما قد يوهمه عنوانها: «الرسالة الرمزية في أصول الفقه» من كون علم الأصول هو موضوع التجديد قصدًا.

بيد أنه يمكن الاستفادة من فكرة استخدام الرمز - بعد الاصطلاح عليه - في التعبير عن القضايا الأصولية؛ وذلك لأن من شأن استعمال الرمز والتدرب عليه، الوصول إلى فهم أعمق، واكتشاف حقائق، تساعد على اختيارات أكثر اتساقًا بين آراء الأصوليين، وعدم الخطأ أثناء عمليات استنباط العلة، أو القياس، أو التخريج والإلحاق.

(١) المرجع السابق، ص ٤٣ - ٤٥.

ومما يعضد هذا التوجه، أن الرمز قد ساعد - على سبيل المثال - علم الجبر والمقابلة في الفهم الأعمق للمعادلات الرياضية، والاستمرار في تطبيق المفاهيم المجردة، واكتشاف حقائق لم يكن ممكنًا الوصول إليها بغير الرمز. إضافة إلى كل ذلك، فإن تدريس العلوم عن طريق استخدام الرمز، يعد وسيلة جيدة في إيصال حقائق العلوم لطلابها بسهولة، مثلما هو الحال في استعمال المشجرات أو المغصنات الذي يعد تقليدًا تراثيًّا راسخًا في تيسير فهم العلوم[١].

(١) انظر: علي زيعور، «الاجتهادنية منهج المناهج»، الاجتهاد، العددان ١٠-١١ (شتاء وربيع ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م): ص ٣٠٣.

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

المبحث الأول: المشروع التجديدي عند جمال الدين عطية

يـرى جمـال الدين عطية أن حل الأزمـة الفقهية المعاصـرة لا يتحقق إلا بتجديد أداة الفكـر الاجتهـادي. ومن ثم فقد دعـا إلى فتح باب الاجتهـاد في أصول الفقه - باعتبـاره علـم المنهج بالنسـبة للفقه - وذلـك لتطويره من حيث الشـكل والمضمون. إضافة إلى التأكيد على التعامل معه كنسق مفتوح؛ يمكن أن يستفيد من مناهج العلوم الاجتماعيـة، كما يسـتطيع أن يمدهـا بما تفتقر إليه. وفيما يلـي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

بتتبـع نتاج الباحـث حول قضية التجديـد في أصول الفقه، يمكن بلورة مشـروعه التجديدي في أربع قضايا محورية:

أ- إعادة تبويب المادة الأصولية.

ب- اقتراح التجديد في بعض المباحث الأصولية.

ج- اعتماد آليات جديدة للاستنباط الفقهي.

د- تحقيق التكامل بين أصول الفقه ومناهج العلوم الاجتماعية.

وتتلخص أهم الأسباب الداعية إلى تجديد أصول الفقه في الآتي:

١- ما تقرر لدى علماء المناهج من أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي إلى جمود العلم.

٢- انحصـار دراسـة المعاصرين لأصـول الفقه في التعرف على طـرق الفقهاء في استنباط الأحكام، دون التركيز على العلم كأداة للاجتهاد.

٣- عدم اتسـاع آليات علم الأصول لمواجهة المسـتجدات المختلفة جذريًّا عن بيئة التشريع الأولى[1].

---

(١) انظـر: جمـال الدين عطيـة، «كلمة التحرير»، المسـلم المعاصـر، العدد الافتتاحي (شـوال ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م): ص٧، «تجديد الفكر الاجتهادي»، المسـلم المعاصـر، العدد ٩٦ (ربيع الأول ١٤٢١هـ/ يونية ٢٠٠٠م): ص ٣٣.

وقد أشار الباحث إلى أن تعميق دراسة المسائل المثارة في هذا المشروع التجديدي، والنتائج المتوصل إليها، هي التي ستحدد طبيعة العملية التجديدية، من حيث كونها جزئية تسمح بالاحتفاظ باسم علم أصول الفقه، وتعريفه التقليدي، الذي يتسع للتجديدات الجزئية داخل العلم. أما إذا كانت محصلة التجديد كلية وشاملة، فإننا سنكون بحاجة إلى إنشاء علم منهجي جديد، يندرج تحته أصول الفقه. وربما تطلب الأمر جمع علوم المناهج (مناهج الأصوليين - مناهج المؤرخين - مناهج الفلاسفة...) في علم واحد، مع فتح المجال لإضافة مناهج جديدة[1].

وللتعرف تفصيلاً على مضمون هذا المشروع التجديدي، نتناول قضاياه المطروحة، كما يأتي:

أولا: إعادة تبويب المادة الأصولية

عرض الباحث المادة الأصولية وفق تبويب جديد، يسمح بإدراج أصول الفقه ضمن النظرية العامة للتشريع الإسلامي؛ باعتبارها التصور العام الذي يرسم المعالم الكبرى للشريعة كنظام قانوني وحقوقي. وقد جاءت هذه المحاولة التجديدية على النحو الآتي:

١- محل الحكم الشرعي:

ويعني به: «التصرفات والوقائع التي يترتب عليها حكم شرعي»[2]. وقد استخلصت المباحث المتعلقة بموضوع المحل من جملة ما أورده الأصوليون في المحكوم فيه. وتتمثل في مبحثين أساسيين: أحدهما: تناول تعلق الأحكام الشرعية بأفعال المكلفين، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. والثاني: بحث فيه أقسام المحكوم فيه باعتبارات مختلفة؛ منها: تقسيمه من حيث الأوصاف التي ترد عليه نتيجة للأحكام الشرعية إلى صحيح، وباطل، وفاسد. مع الإشارة إلى أن الأصوليين يبحثون ذلك - عادة - ضمن مباحث

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ط١ (القاهرة: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٨م)، ص ١٤٤.

الحكـم. أما التبويب الجديـد فيفضل تناولها في مباحث المحـل؛ لتعلقها بالفعل محل الحكم لا بالحكم نفسه.

كما جرى التركيز على تقسيم المحكوم فيه باعتبار من يضاف إليه: إلى حق الله، وحق العبد. ونظرًا لأهمية هذا التقسـيم في بيان موقف الشـريعة من النزعة الفردية والنزعـة الجماعية، فقد ذكر الباحث خلاصة ما كتبه العلماء في هذا الشـأن، كالعز ابن عبد السلام في قواعده، والشاطبي في موافقاته؛ وذلك لأن كتب الأصول لم تتناول هذا التقسيم تفصيلًا[١].

٢ - أنواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسة:

أشـار الباحـث إجمالًا إلى مـا أورده الأصوليون في أنواع الحكم الشـرعي، إلا أنه ركز على تقسيم الواجب إلى عيني وكفائي؛ نظرًا لأهمية ذلك في بيان اتجاه الشريعة الإسلامية بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية. كما نبه إلى أن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون في التقسيم محل البحث، كانت مناسبة لحاجات مجتمعاتهم، ويمكن إثراء هذا الجانب بأمثلة أخرى من مستجدات عصرنا[٢].

وقد أضاف الباحث تقسيمًا جديدًا للحكم الشرعي تبعًا لموضوعاته، كما يأتي:

- قسم العبادات.
- قسم الحلال والحرام والآداب.
- قسم الأحوال الشخصية أو الأسرة.
- قسم المعاملات المالية.
- قسم الجزاء.
- قسم الاقتصاد.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.

- القسم الإداري.
- القسم الدستوري.
- القسم الدولي العام.
- القسم الدولي الخاص.

ويمكن اللجوء إلى تقسيمات أكثر تفريعًا، لمواجهة العلوم المستحدثة التي استقلت عن بعض الأقسام السابق ذكرها، مثل: قانون العمل، والقانون البحري، وقانون التأمينات الاجتماعية[١]. وتظهر الفائدة العملية لهذا التقسيم الموضوعي في قابليته للتغيير التطويري وفقًا للمناهج المعاصرة في تصنيف العلوم. كما أن تفصيلات التقسيم الداخلي الفرعي تخضع بدورها للحاجات العملية، ولمقتضيات الجمع بين المادة الفقهية للأحكام الفرعية التفصيلية، وللنظريات التي تجمع القواعد العامة في الأقسام الكبرى[٢].

٣- مصادر الحكم الشرعي:

تم بحث مصادر الحكم الشرعي من زاوية جديدة؛ تفرق بين المصادر، ومناهج التوصل إلى الحكم. وتتمثل مصادر الحكم في الآتي:

أ- النقل:

ويشمل الكتاب الكريم، والسنة الشريفة، وشرع من قبلنا. فبالنسبة للكتاب، فإن مادته الأصولية غزيرة ومتوافرة. أما السنة، فيقترح إضافة المباحث الخاصة بتمييز السنة التشريعية، والسنة غير التشريعية، مما تناوله بعض العلماء تحت عنوان: تصرفه ﷺ بمقتضى جبلته الإنسانية، أو بمقتضى خبرته في الأمور الدنيوية، أو بصفته قاضيًا أو إمامًا. وفيما يتعلق بشرع من قبلنا، فقد اكتفى بذكر اختلاف الأصوليين في حجيته بين مؤيد ومعارض[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩١.

ب- أولو الأمر:

ينضوي تحت هذا المصدر كل من الإجماع والاجتهاد. وأساس ذلك أن الباحث يتبنى الرأي القائل بأن المراد بـ:«أولي الأمر» في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾(النساء: ٥٩) هم العلماء والحكام. وأيضًا للاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع والقياس.

وقد تناول أصناف ولاة الأمور في إطار التمييز بين التشريع، والقضاء، والتنفيذ. وذلك على النحو الآتي:

- أولو الأمر التشريعيون:

تمثل كتابات الأصوليين في الإجماع والاجتهاد والقياس قاعدة الانطلاق لبحث الوظيفة التشريعية. ويستخلص من كلام الأصوليين في الإجماع أن هذا الأصل - من الناحية النظرية - قائم في عصرنا وفيما يتلوه من العصور. كما يلاحظ أن الاجتهاد، كثيرًا ما كان يخرج عندهم من الدائرة الفردية إلى نطاق الرأي الجماعي. وأن الاجتهاد الجماعي إذا كان منظمًا بأمر الإمام يرفع الخلاف في المسألة الاجتهادية، فيصبح الرأي واجب الاتباع.

وقد اقترح الباحث تحويل كل من الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسة منظمة، تباشر الاجتهاد الجماعي بما يقوم بمهمة الوظيفة التشريعية في مجالين: أحدهما: يتعلق بالمسائل القديمة. وفيه يقتصر دور مؤسسة الاجتهاد على الاختيار بين الآراء المتعددة، بما تراه مناسبًا للعصر الحاضر. أما الثاني: فيتعلق بالمسائل المستحدثة. وهنا تقوم مؤسسة الاجتهاد بالتوصل إلى الحكم الشرعي[1].

- السلطتان القضائية والتنفيذية بين حرية الاجتهاد والالتزام بالتقنين:

إن المسألة الأساسية التي ستثار بالنسبة لمؤسسة الاجتهاد، تتمثل في مبدأ التقنين. ويعني به: مدى إلزام السلطتين القضائية والتنفيذية - فضلًا عن الأفراد - باتباع

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٣.

الرأي الصادر عن مؤسسة الاجتهاد. ويرى الباحث أنه لا مجال لإلزام الأفراد برأي معين في أمورهم الخاصة - كالعبادات - لا فرق في ذلك بين مجتهد وعامي. أما في المسائل العامة، فإن لولي الأمر مطلق الصلاحية في توحيد الحكم المراد العمل به، أو ترك مجال الاختيار بين الآراء المختلفة وفقًا لما يطمئن إليه الفرد أو الأفراد أصحاب العلاقة[1].

• الجانب التشريعي للسلطة القضائية:

تتولى السلطة القضائية الفصل في الدعاوى المرفوعة إليها. وعليه، فإنها من حيث المبدأ لا تقوم بمهمة تشريعية؛ بمعنى إصدار أحكام عامة مجردة تطبق على الكافة، وإنما تقتصر قراراتها على الفصل في نزاع محدد معروض أمامها. ورغم أن للقاضي سلطة في الاجتهاد إذا لم يجد الحكم الشرعي الذي يجب تطبيقه على الواقعة المعروضة أمامه، إلا أن الفرق يظل قائمًا بين القاضي المجتهد، ومؤسسة الاجتهاد.

ويمكن بحث الجانب التشريعي للسلطة القضائية في حالتين: إحداهما: حالة الفراغ التشريعي؛ حيث يجب على القاضي - حينئذ - أن يفصل في النزاع عن طريق الاجتهاد. ويعد باب التعزير من أمثلة الفراغات التي تركت قصدًا، ليمارس القاضي دوره التأديبي. والحالة الثانية، هي الاعتداد بالسوابق القضائية المستقرة كمصدر للأحكام؛ حيث يجوز للقاضي الاسترشاد بها[2].

• الجانب التشريعي للسلطة التنفيذية:

تصدر السلطة التنفيذية ثلاثة أنواع من القرارات:

١- التنظيمات الصادرة في إطار السياسة الشرعية، والتي تأخذ صورة قوانين عامة في مجالات دنيوية بحتة: كقوانين المرور، والتسجيل العقاري... هذا النوع من التنظيمات لا تبدو الحاجة فيه إلى الاجتهاد بمعناه الأصولي، بقدر

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

مـا تتمثـل فيه التراتيب الفنية والإدارية. ورغـم ذلك فلا بد من عرضه على مؤسسـة الاجتهـاد الجماعي التشـريعية؛ لمـا يحتمل من مساسـه بأي أحكام شـرعية، وللمحافظـة على التنسـيق بين كافة التشـريعات العامـة في الدولة الإسلامية[1].

٢- التنظيمات الصادرة في السياسـة الشـرعية، والتي تأتي في شكل لوائح خاصة بطريقـة العمل الداخلية في إدارات الدولـة، أو المفصلة لكيفية تنفيذ القوانين العامة. ويبدو من الأهمية بمكان عرض هذه اللوائح على المؤسسة التشريعية، حيـث ثبـت بالتجربة أن اللوائـح التنفيذية كثيرًا ما تؤدي دورا عكسـيًّا يفوت المصالح التي شرعت القوانين لتحقيقها[2].

٣- القرارات الإدارية بأشـكالها المختلفة، وهذه تبقى بمنأى عن تدخل المؤسسـة التشـريعية؛ لأنها من صميم العمل التنفيذي، فضلًا عن أنها لا تنشـئ حكمًا أو قاعدة[3].

ج - الأوضاع القائمة الصالحة:

المـراد بهـا الأوضاع القائمـة التي لم يلحقها تعديـل أو إلغاء من الشـريعة، تظل علـى حالهـا. بل يصبح لها قوة إلزامية تتفاوت بحسـب طبيعتها. وقد اكتفى الباحث بالإحالة إلى ما ذكره الأصوليون في أحكام العرف والاستصحاب[4].

د- العقل:

ويعـني به: مـا بحثه الأصوليون تحت عنوان: «التحسـين والتقبيح العقليين» وهذه القضيـة بالصورة التي أثيرت عندهم، لا تمثل سـوى أحـد جوانب العلاقة بين العقل والوحـي. ويـرى الباحث إعادة النظر في هذه المسـألة بما يكفل الإجابة عن جملة من القضايا العملية المطروحة، وفي مقدمتها:

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٤.

- دور العقل في التوصل إلى الإيمان.

- دور العقل في فهم النص.

- دور العقل فيما نص فيه[1].

هـ- **البراءة الأصلية:** ويعني بها تخيير المكلف بين الفعل والترك، ويكون ذلك عند فقدان المصادر السابقة[2].

أما مناهج الحكم الشرعي، فهي الخطة العامة التي ترسم المعالم المنهجية في كيفية التعامل مع المصادر، وذلك على النحو الآتي:

- المصادر النقلية: يقوم منهج التوصل إلى الحكم الشرعي من المصادر النقلية على ثلاث خطوات رئيسة:

١- تحديد النص المراد استنباط الحكم منه.

٢- فهم معنى النص، والذي يتحقق باللجوء أولًا إلى معرفة سبب النزول أو سبب الورود، ثم يأتي بعد ذلك دور الوسائل اللغوية التي وضعها الأصوليون لفهم النص.

٣- دفع تعارض النصوص حال وجوده، وفق القواعد الخاصة بهذا الشأن[3].

- **أولو الأمر:** تناول بحث هذا المصدر ضمن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: اختيار أولي الأمر وسلطتهم

١- الشروط الواجب توافرها في أولي الأمر، والتي يرى الباحث أنه يمكن الاستفادة في خصوصها بما أوردته كتب الأصول في شروط المجتهد. أما شروط الخليفة وأهل الحل والعقد، فقد أحال إلى ما جاء في مصنفات: الأحكام السلطانية

(١) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢١.

والسياسية الشرعية، والقضاء، وعلم الكلام. كما اقترح تطوير وتنظيم عملية الاجتهـاد الخاص، والاجتهاد الجماعي؛ كبديلين للعجز القائم في عصرنا عن بلوغ الاجتهاد المطلق، وكحل مؤقت لمشكلة الازدواج الثقافي[1].

٢- الإجـراءات المتبعة في الاختيار والعزل، والتي تنوعت بين الترشـيح والاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، والبيعة العامة بالنسبة للخليفة، وإجراءات الاختيار والتعيين بالنسبة لباقي الولايات. ويلحق بذلك تحديد الاختيار للمدة أو عدم تحديدها، وشروط وإجراءات العزل[2].

٣- سلطات وحقوق وواجبات مختلف الولايات، وعلاقاتها ببعضها، ومدى استقلال كل من وظيفة الاجتهاد والقضاء عن السلطة التنفيذية.

٤- أوجه الرقابة على ممارسـة كل سلطة لوظائفها، ومن أمثلة ذلك: الرقابة الشـعبية المباشـرة على جميع الولايات، في صورة الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر. والرقابة على الشـرعية في صورة محكمة عليـا لضمان عدم مخالفـة الشـريعة. والرقابة الإداريـة على تصرفـات الموظفين في صورة ديوان المظالم[3].

المسألة الثانية: مناهج الاجتهاد

وتتمثل في القياس، والاستحسان، والاستصحاب، والاستصلاح، وسد ذرائع. ويكون اسـتخدام أحـد هذه المناهج بعـد التعرف على الواقعة محل الاجتهـاد. ونظرًا لتعقد الحيـاة المعاصـرة، والإغراق في التخصـص العلمي، فإن المجتهد مطالب بالاسـتعانة بمعـارف وخبرات غيره في شـتى مجالات المعرفـة، وذلك تبعًا للحالـة محل الاجتهاد. وهذا الوضع في رأي الباحث خطوة مرحلية مؤقتة، ريثما يتيسـر تخصص المجتهدين في كل فرع من فروع المعرفة[4].

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

المسألة الثالثة: الصياغة والتدوين

وهو ما يعبر عنه فقهاء القانون بـ: «التقنين». لكن الباحث يفضل الفصل بين العمليتين، واستقلال كل منهما بمصطلح خاص؛ فعملية الإلزام بحكم واحد صادر عن ولي الأمر، ممثلًا في مؤسسة الاجتهاد، هو: التقنين. أما جمع الأحكام وتبويبها وتقسيمها في مجموعات حسب الموضوعات، فهو: التدوين[1].

- **العرف:**

يرجع في تحديد العرف إلى جهات مطلعة على أعراف الناس وعاداتهم، كالمؤسسات الاجتماعية، والمنظمات المهنية، وغرف التجارة، بناء على ما لديها من دراسات ميدانية وإحصاءات، بعدها ينصب دور القاضي على تقدير مدى توافر الشروط اللازمة على وجود القاعدة العرفية، لاعتبارها مصدرًا للحكم الشرعي[2].

- **العقل:**

إن الضوابط التي تحكم العقل في عملية الاستنباط، هي ذاتها التي تلتزمها مناهج الاجتهاد عامة. ولكن ينبغي إعادة النظر في مناهج الفكر على ضوء ما استلهمه المتكلمون والأصوليون من القرآن قبل ترجمة تراث اليونان، وما استفاده فلاسفة الإسلام من تراث اليونان بعد ترجمته، وتهذيبه، والإضافة إليه. وذلك من أجل رسم المناهج الفكرية التي تمكن المسلمين المعاصرين من استئناف مسيرتهم العلمية[3].

- **البراءة الأصلية:**

أشار الباحث إلى أنه في هذا المصدر يستوي الفعل والترك، ويقع اختيار المكلف بين الفعل والترك، مراعيًا ظروفًا تختلف من حالة إلى أخرى. لكن يحدث أحيانًا حرج يحتاج معه المكلف إلى مخرج، يحققه أمران: القرعة والاستخارة[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

٤- تطبيق الحكم الشرعي:

يحتاج تطبيق الحكم الشرعي إلى تحديد جملة من الأمور:

أ- مبدأ التطبيق:

يقوم مبدأ التطبيق على أن الحاكمية لله وحده؛ لأن الوحدانية تقتضي خضوع العباد لله وحده في الحكم والتشريع، كما يخضعون له وحده في العبادة، والخوف، والرجاء. وترك الحكم بالتشريع الإسلامي، والعدول عنه إلى غيره من تشريعات البشر جحود لشريعة الله ورسوله[١].

ب- السلطة المختصة بالتطبيق:

إن الشريعة الإسلامية لا تعتمد في تنفيذ أحكامها على الإدارة والقضاء فحسب، بل تعتمد بالدرجة الأولى على حرص الأفراد والمجتمع بوجه عام على إقامة الشريعة. وهذا يدل على أن هناك أربعة مستويات للتطبيق: أولها: الفرد، حيث تظهر مسئوليته في تطبيق الشريعة في خاصة نفسه، وفي أهله، وفي المجتمع. والمستوى الثاني: يظهر من خلال مسئولية المجتمع على تطبيق الحكم الشرعي في صورة فروض الكفاية الموجهة إليه. أما المستوى الثالث: فيقصد به الإدارة بكافة أجهزتها ودورها في تطبيق الشريعة. وأخيرًا، المستوى الرابع: ويعني به القضاء وسلطته في تطبيق الحكم الشرعي بشأن نزاع بين طرفين يرفع أمامه[٢].

ج- منهج التطبيق:

يتطلب تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع جملة من الأمور، تتمثل فيما يأتي:

١- التعرف على الواقعة المراد تطبيق الحكم الشرعي عليها. وهذا يستدعي جهدًا عندما يكون التطبيق بواسطة شخص أو مؤسسة غير طرف في الواقعة؛ كالمفتي أو القاضي[٣].

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٢- التثبـت من وجود الحكم الشـرعي؛ لأن معرفة الأحكام الشـرعية فرض عين فيما يلـزم كل مكلف معرفته كالعبادات، والحلال والحرام في المأكل والملبس. ومـا عدا ذلك، فمن فـروض الكفاية التي يرجع فيهـا إلى أهل العلم. أما في المسـائل الجزائيـة، فإن عمليـة التثبيت من وجود الحكم الشـرعي تقف عند مجالي النقل والاجتهاد الجماعي، إذ القاعدة أنه لا جريمة إلا بنص. وفي غير المسـائل الجزائية، يكون للقاضي إذا لم يجد نصًّـا نقليًّا، أواجتهادًا جماعيًّا، أوقاعـدة عرفية أن يجتهد رأيه لإكمال منطقة الفراغ التشـريعي؛ إذ لا يجوز للقاضي أن يمتنع عن القضاء بحجة عدم وجود حكم شرعي[1].

٣- تحديـد معنى الحكـم الشـرعي، ويتحقق بواسـطة التفسـير بمختلف طرقه ومعاييره، مثل: تفسـير النصوص بعضها ببعض، والاسترشـاد بآراء الشراح والفقهـاء، والسـوابق القضائية، ومراعاة القواعد اللغويـة، وقواعد التعارض والترجيح[2].

٤- تطبيق الحكم الشـرعي على الواقعة، وهي عملية ليسـت بالبسـاطة التي قد يتصورها بعضهم؛ لأن من الوقائع ما يتدخل فيه عدة عناصر لا بد أن تراعى حتى يكون الحكم فيها مطابقًا لمقصد الشارع[3].

٥- عدم التحايل على تطبيق الحكم الشـرعي؛ حيث إن من واجب القضاء إقامة حكـم الشـريعة الصحيـح نصًّا وروحًا، بإبطـال الحيل التي يلجـأ إليها بعض المكلفين جهلًا بمقاصد الشريعة أو بقصد الإساءة لها[4].

د- نطاق تطبيق الحكم الشرعي:

يقصد به سريان الحكم الشرعي من حيث الأشخاص، والمكان، والزمان.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥١.

١- النطاق الشخصي للحكم الشرعي:

يقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: عام، وخاص. فالأول يشمل جميع المكلفين، ويبحث المسائل المتعلقة بصحة تكليف المخاطب بالحكم الشرعي (المحكوم عليه).

أما القسم الثاني: فيتناول أحكاما تخص فئات معينة من المكلفين، ويبحث في الاعتبارات التي تتعلق بطبيعة المكلف، أو ما يطرأ عليه من ظروف جعلت الشارع يختصه بأحكام في مسائل معينة[١].

٢- النطاق المكاني للحكم الشرعي:

أثار الباحث بهذا الصدد تساؤلات حول ما إذا كانت الشريعة الإسلامية، تأخذ بالمبدأ الشخصي أم بالمبدأ الإقليمي في تطبيق الأحكام الشرعية؟ وللتعرف على موقف الشريعة الإسلامية من هذه المسألة، بين المنطلق العام في نظرة الإسلام للعلاقات الدولية، والتي تقوم على أساس أن شريعته جاءت لتطبق في الأرض كلها، وعلى الناس جميعهم، وفي شتى شئون حياتهم. وذلك باعتباره السبيل الوحيد الذي يضمن السير الطبيعي للإنسانية نحو الكمال. ومن هنا تأتي الدعوة إلى الدولة العالمية الموحدة؛ حيث يكون الدين كله لله. وإلى أن يتحقق ذلك، وهو الأصل في التصور الإسلامي، فلا مناص من قبول الوضع المرحلي، المتمثل في انقسام العالم إلى دارين (دار الإسلام ودار الكفر - دار الحرب ودار العهد) وتطبيق الأحكام المتعلقة بذلك، كما وردت في كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية[٢].

وقد رسم الباحث المعالم الأساسية للأحكام التفصيلية التي تحدد النطاق المكاني، على النحو الآتي:

أ- مواطنو الدولة الإسلامية من غير المسلمين.

ب- المسلمون من مواطني الدول الأخرى؛ إسلامية أو غير إسلامية، معاهدة أو حربية.

ج- مواطنو الدولة الإسلامية، مسلمين وغير مسلمين، المقيمون في دولة معاهدة أو حربية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٣ - ٢٦١

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

د- مواطنو دولة حربية - من غير المسلمين - المقيمون في الدولة الإسلامية (الحربيون)[1].

٣- النطاق الزمني للحكم الشرعي:

الأصل أن ينفذ الحكم الشرعي الصادر عن الجهة المختصة، بعد تبليغه للشخص المعني، بحيث لا يكون له عذر في الاحتجاج بجهله. وكما أن للحكم الشرعي بداية، فقد يكون له نهاية، حين يصدر حكم شرعي آخر بإلغاء الحكم السابق. وإذا كان نسخ القرآن والسنة قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ فإن الأحكام الاجتهادية القائمة على المصالح، يجوز نسخها إعمالاً لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان. ومن ثم فإذا نظم الاجتهاد الجماعي، فإن القوانين الصادرة عن ولي الأمر، يجوز أن تنسخ ما يخالفها من اجتهادات سابقة، نسخًا صريحًا أو ضمنيًّا، كليًّا أو جزئيًّا[2].

ثانيًا: التجديد في بعض المباحث الأصولية

من أهم المباحث التي ينبغي التركيز عليها في عملية التجديد الأصولي، تطوير آلية القياس وتفعيل مقاصد الشريعة. وإيضاح ذلك كما يأتي:

١- تطوير آلية القياس:

اقترح الباحث صورة جديدة من القياس، تعتمد الحكمة من تشريع حكم الأصل لتطبيقه على الفرع؛ إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة منها؛ وذلك لأن العلة ليست سوى وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس، وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع. وتطوير آلية القياس على هذا النحو مسألة يفرضها التغير العميق الذي طرأ على واقعنا المعاصر، فأوجد وقائع يبعد اشتراكها في علة حكم الأصل، خلافًا لما كان عليه الحال في العصور الإسلامية الأولى؛ حيث كان من السهل العثور على نص تقاس عليه الوقائع الجديدة لقرب العهد بظروف عصر الرسالة[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٠ - ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٣) انظر: جمال الدين عطية، «تجديد الفكر الاجتهادي»، ص ٤٤.

٢- تفعيل مقاصد الشريعة:

قدم رؤية جديدة تسمح بتفعيل الأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة، وذلك من خلال توزيعها على أربعة مجالات:

أ- مجال الفرد:

تختص الكليات الخمس المتعارف عليها بمجال الفرد. لكن مع فوارق ثلاثة: أولها: إعادة ترتيب الدين بين الكليات الخمس بما يتفق والمضمون الذي حدده الباحث. والثاني: اختيار لفظ العرض للكلية الرابعة. والثالث: التجديد في المقاصد التبعية للكليات الخمس. وإيضاح ذلك فيما يأتي:

١- حفظ النفس:

اكتفى في بيان معنى هذا المقصد بما أورده الطاهر بن عاشور، من أنه حفظ النفس من التلف كلية بالوفاة، وكذا حفظ بعض أجزائها التي يؤدي إتلافها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس. ويتحقق حفظ النفس بعدة وسائل تأخذ حكم المقصد الضروري، منها: توفير الأمن لتوقي الاعتداء عليها، وإيجاد حد الكفاية مما يحتاجه الجسم من: طعام، وشراب، ولباس، وسكن، والحماية من الأوبئة، وحوادث السيارات، والإشعاعات. ومن مكملات مقصد حفظ النفس، احترام كرامة الإنسان وحريته الشخصية[١].

٢- حفظ العقل:

معناه المحافظة على العقل من ناحيتين: الأولى: تتعلق بسلامة الأجهزة المادية لعقل الإنسان (مخ - حواس - جهاز عصبي) والتي يجب المحافظة عليها بعلاج ما قد يعتريها من أمراض نفسية، وعصبية، وعقلية. وأيضًا باجتناب ما قد يؤدي إلى إتلافها من كل مسكر أو مخدر. أما الثانية: فتتعلق باكتساب المعارف والمهارات لأداء العقل وظائفه، وكذا اجتناب السلوكيات المفضية إلى تعطيله أو التشويش عليه[٢].

---

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط١ (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ١٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

٣- **حفظ التدين:**

ويعني به حفظ تدين الفرد، وليس الدين في ذاته. وعلى هذا الأساس ورد الترتيب المذكور. ومن جملة ما يتحقق به هذا المقصد تأسيس العقيدة السليمة وتقويتها، واجتناب ما يهدمها أو يضعفها، وإقامة شعائر العبادات المفروضة، وإتيان الطاعات الواجبة، والالتزام بأخلاق الإسلام الأساسية[١].

٤- **حفظ العرض:** تبنى الباحث المفهوم الواسع للعرض؛ بحيث يشمل الجانب الجنسي، وكل ما يتصل بكرامة الإنسان، وسمعته وحرمة حياته الخاصة. ومن وسائل حفظ هذا المقصد من الاعتداء عليه ورود النصوص الناهية عن الوقوع في أعراض الناس بالقذف والغيبة، وتغليظ العقوبة على المعتدي بالنص على الحد في القذف بالزنى خاصة. كما شرع التعزير فيما عدا القذف. ويمكن عد حفظ العرض من الحاجيات في مجال الفرد، فيما يمس الجانب الجنسي، واعتباره من التحسينيات فيما يخص الماس بباقي جوانب كرامة الإنسان[٢].

٥- **حفظ المال:** المراد بالمال هنا: مال الفرد الذي شرع لإيجاده الأحكام الخاصة بالعمل، والعقود الناقلة للملكية، وإحراز المباحات، وإحياء الموات وغيرها. كما شرع لحفظ المال الأحكام الخاصة بالاعتدال في الإنفاق، والأحكام الخاصة بحماية الملكية[٣].

ب- مجال الأسرة: تناول الباحث مقاصد الشريعة العامة فيما يخص الأسرة على النحو الآتي:

١- **تنظيم العلاقة بين الجنسين:**

يتجلى هذا المقصد في حرص الشريعة على حصر العلاقة بين الجنسين في صورة واحدة هي الزواج، الذي وضعت أحكامه التفصيلية، وبينت حقوقه وواجباته لجميع

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٧.

الأطـراف في هـذه العلاقـة. ومن أجل تحقيق مقصـد تنظيم العلاقة بين الجنسـين شـرعت عدة أحكام، منهـا: الحض على الـزواج، وإباحة التعدد بشـروطه، وتحريم العلاقات خارج الزواج من شذوذ وزنى[1].

٢- حفظ النسل (النوع):

لما كان مطلق العلاقة بين الجنسـين يؤدي إلى الإنجاب مما يحقق حفظ النسـل، فإن الشريعة أكدت على تحقيق هذا المقصد؛ حيث حصرت المشروعية في العلاقة بين فرديـن مختلفـين، باعتبارها الطريـق الوحيد المؤدي إلى الإنجـاب. ومن ثم حرمت اللـواط والسـحاق. كما أنها رغبـت في الإنجاب وجعلته من مقتضيـات عقد الزواج، بحيث لا يجوز العزل إلا بموافقة الطرفين[2].

٣- تحقيق السكن والمودة والرحمة:

من مقاصد العلاقة الزوجية التي نبهت إليها الشريعة، أن يسكن كل من الطرفين إلى الآخر، وأن يسـود بينهمـا المودة والرحمة. ولتحقيق ذلك شـرعت أحكام عديدة للمعاشرة بالمعروف بين الزوجين[3].

٤- حفظ النسب:

ويعني به حفظ انتساب الإنسان إلى أصله. وقد شرع لتحقيق هذا المقصد، تحريم الزنى، وتحريم التبني، والأحكام الخاصة بالعدة، وإثبات النسب وجحده[4].

٥- حفظ التدين في الأسرة:

تتجلى عناية الشريعة بهذا المقصد في بيانها الأحكام الخاصة بمسئولية رب الأسرة - منـذ بدايـة تكوينها - باختيـار الزوجة الصالحـة، وبتعليم الأهل شـئون العقيدة، والعبادة، والأخلاق. ونظرًا لما يترتب على فقدان التدين في الأسـرة من فسـاد، فقد عده الباحث من الضروريات.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.

٦- تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة:

ومعناه اعتبار الأسرة مؤسسة، الأصل فيها الديمومة لا التأقيت، وتنتظم العلاقات بين أطرافها حقوق وواجبات. ولا يقتصر هذا الأمر على الأسـرة الصغيرة، بل يشمل الأسرة الموسعة. وقد جاءت الشريعة بأحكام تفصيلية في هذا الشأن، مثل: حقوق الزوج على زوجته، والزوجة على زوجها، وحقوق القرابة، وصلة الأرحام، وغيرها[١].

٧- التنظيم الجانب المالي للأسرة:

تظهر رعاية الشريعة لهذا المقصد في عدة أحكام، منها: المهر، والنفقات بأنواعها المختلفة، والولاية على المال، وغيرها[٢].

ج- **مجال الأمة:** تتمثل مقاصد الشريعة الخاصة بالأمة فيما يأتي:

١ - التنظيم المؤسسي للأمة:

يظهـر ذلـك في اعتبـار الأمة كيانًـا متميزًا لـه خصائصه ومقوماتـه وتنظيماته، حيث إن الشـريعة عمقت هذه الناحية في جوانبها الموضوعية دون المغالاة في النواحي الشكلية والإجرائية. الأمر الذي سمح ببقاء مفهوم الأمة قائمًا على مر العصور، رغم التغيرات السياسية التي طرأت على هيكل الدولة. ولتحقيق مقصد التنظيم المؤسسي للأمـة، ركزت الشـريعة على نـواح معينة، مثل: تدعيم وحدة الأمـة من خلال وحدة العقيدة والشريعة واللغة، وتدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية، وضرورة التنظيم الجماعي بدءًا من أدنى صورة إلى أعلاها[٣].

٢- حفظ الأمن:

يشـمل هـذا المقصد كلًّا مـن الأمن الداخلـي والخارجي. فبالنسـبة لحفظ الأول شـرعت الأحـكام المتعلقة بحماية النفـوس والأعراض والأمـوال، وفرضت العقوبات علـى انتهاكهـا، وحماية للفرد (قصاص - حـد القذف - حد السـرقة) أو للجماعة

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(حد الحرابة - حد الردة) أما حفظ الأمن الخارجي فقد شرع له إعداد القوة، والجهاد[1].

٣- إقامة العدل:

المراد بهذا المقصد في مجال الأمة: العدل في القضاء، ونظام الحكم. وقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات المؤكدة على اعتبار العدل مقصدًا أساسيًّا من مقاصد الشريعة[2]، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

٤- حفظ الدين والأخلاق:

ويعني به حفظ دين عموم الأمة وأخلاقها. ولتحقيق هذا المقصد الجماعي فرضت صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج، وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية؛ لضمان الدفاع عن القيم الأساسية للمجتمع. كما مثلت الأخلاق قضية محورية في الشريعة؛ حيث وضعت الأحكام المتعلقة بالأخلاق الفردية والعملية، وبث خلال أحكام المعاملات ضمانات لحفظ الأخلاق وعدم إشاعة الفاحشة. ويرى الباحث أن من الأخلاق ما يعد بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة (الصدق - الأمانة). وهناك ما يمكن اعتباره من التحسينيات (الآداب العملية)[3].

٥- التعاون والتضامن والتكافل:

تشمل هذه المعاني المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وتتجلى عناية الشريعة بتحقيق مقصد التعاون والتضامن والتكافل في الأمر العام بالتعاون على البر والتقوى؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). وفي العديد من الصور العملية التي أظهرتها فريضة الزكاة، والإنفاق عمومًا، ونظام القسامة، والديات على العاقلة، ومختلف أوجه البر والخير كالوصايا

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٩.

في حـدود الثلـث، والأوقاف على المصالح العامة، ممـا كان يعتمد عليه في تمويل كثير من خدمات ما يطلق عليه في عصرنا المجتمع المدني[1].

٦- **نشر العلم وحفظ عقل الأمة:**

تظهر رعاية الشـريعة لهذا المقصد في دعوة الإسـلام على منهج التفكير العلمي، والنهي عن كل ما يفسـد العقل من مسـكرات ومخدرات، ويمكن تلمس وسائل تحقيق مقصـد نشـر العلم، وحفظ عقل الأمـة في عدة صور، منها: جعـل العلم فريضة على كل مسـلم، والدعـوة المشـددة للتفكير والتدبـر، والنهي عن التقليد بجميع أشـكاله، والأحكام المتعلقة بوقاية العقول من المفسدات.

ويرى الباحث أن حفظ عقل الأمة، لا يكون بمنع المفسدات السابق ذكرها فحسب، بل يمتد إلى شتى أشكال الفساد المعنوي، كما هو الحال في أكثر وسائل الإعلام. حيث يقـول: «والأمـر في رأيـي لا يقف عند حفظ عقـل الأمة من هذه المفسـدات، بل يمتد إلى حفظه من تأثير وسـائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسـيل المخ بشـكل جماعي، وتحاصر العقول فلا تعطيها إلا ما تريد من أخبار وتحليلات، وما تريد الوصول إليه من تضييع الأوقات فيما يضر ولا يفيد، وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة، تقوم على تقديس السلطة وتبرير الخطأ والعصبية الجاهلة»[2].

٧ - **عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة:**

يشكل مجموع هذا المقصد ما يعرف في عصرنا باسم التنمية. وقد شرع لتحقيقه عـدة أحـكام، منها: الـزكاة، والإنفاق التطوعـي في أوجه الخير المختلفة، ومشـاركة المجتمع المدني الإسـلامي في واجب إقامة المرافـق العامة، التي شملت خدماتها غير المسلمين، والحيوان، والنبات، والجماد[3].

د- **مجال المجتمع الإنساني:** تمثل مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، أهداف السياسة الخارجية للمسلمين في علاقتهم بالأمم الأخرى، والتي يمكن تحديدها على النحو الآتي:

---

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣.

١- التعارف والتعاون والتكامل:

لقد أعلن القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: ١٣) أن أصل الناس واحد رغم تعدد شعوبهم وقبائلهم، وأن مقصد هذا التنوع هو التعارف فيما بينهم. ثم يأتي مقصد التعاون كنتيجة مكملة للتعارف. كما يرفد مقصد التكامل هذين المقصدين. وذلك لأن سنة الله في خلقه وكونه تشمل أيضًا تنوع المصادر والثروات الطبيعية، بما يجعل كل شعب محتاجًا إلى ما لدى غيره من الشعوب، فيحصل التبادل في السلع والخدمات تحقيقًا لمقصد التكامل[١].

٢- تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض:

يمثل مفهوم هذا المقصد طرحا بديلًا، وتصحيحًا لفكرة شعب الله المختار، يمكن للإنسانية على أساسه بناء علاقات تعاون، رغم اختلاف العقائد، والأجناس، واللغات. وستشكل مباحث المقاصد في الشريعة الإسلامية مرجعية مهمة في رسم السياسة الخارجية للدول الإسلامية، وكذا المنظمات الإسلامية الحكومية والأهلية. ومن المجالات المقترحة للتعاون بين البشر، تحقيقًا للخلافة العامة للإنسان، عمارة الأرض على صعيد حماية البيئة، أو مكافحة الجريمة، أو التنمية بمختلف صورها[٢].

٣- تحقيق السلام العالمي القائم على العدل:

يتبنى الباحث الرأي القائل إن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام القائم على العدل؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٦١)، وإن اللجوء إلى الحرب لا يكون إلا ردًّا على العدوان. وهذا خلاف لما شاع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية، من أن الأصل في تلك العلاقة هو الحرب. ومن أهم وسائل حفظ السلام: إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي، وإبرام المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٩.

٤ - الحماية الدولية لحقوق الإنسان:

يمكن تلمس معالم هذا المقصد في اهتمام الإسلام بحماية الحقوق والحريات، وفي مقدمتها حرية العقيدة والفكر، ونصرة المستضعفين في كل مكان، واعتبار الأنظمة الطاغية من قبيل العدوان على حقوق الإنسان التي تبيح الدفاع الشرعي الجماعي لإسقاطها[١].

٥- نشر دعوة الإسلام:

يعد تبليغ الإسلام باعتباره رسالة عالمية أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنساني العام. وإنما أخر الكلام عنه إلى أن يتضح المجال الذي يمارس فيه. ويعمل هذا المقصد على تحقيق معنى الآيات الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾ (الذاريات: ٥٦)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾ (سبأ: ٢٨)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝﴾ (الأعراف: ١٥٨)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝﴾ (البقرة: ٢١). ومن وسائل تحقيق نشر دعوة الإسلام في عصرنا: الإعداد المتميز للدعاة الذين يتولون مهمة التبليغ، والاستفادة من وسائل الاتصال الحديثة[٢].

ثالثا: اقتراح آليات جديدة للاستنباط الفقهي

انطلاقًا من أن آليات أصول الفقه الموروث غير كافية لمواجهة المستجدات، التي أفرزها التغير الجذري في عصرنا، فإن الباحث يقترح اعتماد آليتين جديدتين في ظنه للاستنباط الفقهي، وهما: الاستدلال بالقواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة. وبيان ذلك فيما يأتي:

١- الاستدلال بالقواعد الفقهية:

يرجح الباحث الاستدلال بالقاعدة الفقهية على العمل بالمصلحة المرسلة، وذلك في حالة الفراغ التشريعي؛ أي عند عدم وجود حكم لواقعة في الكتاب أو السنة أو

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٢.

الإجماع، وتعذر القياس على أصل منصوص على علته. ويرى أن ما درج عليه الأصوليون والفقهاء من القول بأن القواعد الفقهية لا يستدل بها إلا إذا كان أصلها نصًّا من الكتاب أو السنة، وعندئذ يكون الاستدلال بها، باعتبارها نصًّا، لا بصفتها قاعدة. وفيما عدا ذلك، تنحصر فائدة القواعد الفقهية في ضبط أحكام الفروع التي تنطبق عليها. ويعزو موقفهم هذا إلى كون القاعدة الفقهية أغلبية. ومن ثم فإنه لا يعرف إن كانت الواقعة التي يراد الاستدلال عليها بالقاعدة، في حكم أغلبية الفروع التي تندرج تحتها، أم إنها من قبيل استثناءاتها(١).

أما الباحث، فيرى أن ما ذكر منها يعود للأسباب الآتية:

أ- أن كون القاعدة الفقهية أغلبية، يعني أنها تفيد الظن. وهذا لا يقدح في صلاحية الاستدلال بها؛ لأن معظم الأحكام الفقهية مبنى على الظن الغالب.

ب- أن استثناءات القاعدة، عادة ما تكون؛ إما منصوصًا على حكمها بما يخالف حكم القاعدة، وإما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكمًا مخالفًا للقاعدة المستثنى منها. وهو أمر لا يقدح في حجية القاعدة الفقهية.

ج- أن إدراج الواقعة تحت حكم القاعدة مع غيرها من الفروع؛ لاشتراك في نفس المناط أولى من الاستدلال عليها بالمصلحة المرسلة؛ لأن ذلك أقرب إلى الاطمئنان على اتساقها مع النسق الفقهي المقرر بالقاعدة(٢).

٢- الاستدلال بمقاصد الشريعة:

يقترح الباحث الاستدلال بمقاصد الشريعة من خلال المصالح المرسلة. ومثل لذلك بأن أصل حفظ العقل بتحريم الخمر، يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار في المقيس عليه (الخمر) والمقيس (المسكرات). ويمكن بالاعتماد على النصوص العامة التي تمنع الضرر، التوصل

---

(١) انظر: تجديد الفكر الاجتهادي، ص ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥.

إلى حكم التحريم لهذه الصور دون اللجوء إلى القياس بنوعيه: العادي والواسع. وباستخدام آلية المصلحة المرسلة، يمكن الانطلاق من مقاصد شرعية، مثل: تكوين العقلية العملية، وطلب العلم، والتفكير، لاستنباط الحكم الشرعي لما يستجد من وقائع لا يسع فيها القياس بصورتيه[1]. وبتطوير هذه الطريقة نصل إلى بناء نظرية في الاجتهاد المقاصدي، وذلك من خلال المراحل الآتية:

أ- التعرف على المقاصد بدرجتيها: ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها ووضع موقع القطع. وما عرف ولو بأصل غير معين ولم يعارضه مقطوع به.

ب- إضافة هذه المقاصد إلى الأشباه والنظائر من خلال بناء فكري، وتقسيمها إلى مجموعات حسب موضوعاتها؛ حتى تتضح معالم التصور الشرعي في كل موضوع.

ج- إضافة الوسائل الموصلة إلى تحقيق كل مقصد. ويستعان في ذلك بأدوات العصر، وأساليبه التي لا تتعارض مع أصل شرعي.

د- إضافة القواعد الشرعية الخاصة بمقاصد ووسائل كل مجموعة، وكذا القواعد الشرعية العامة التي تنطبق عليها. وذلك باعتبارها جزءًا أساسيًّا من هيكل بناء كل مجموعة؛ حيث إنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى.

هـ- بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة، قابلة للتفريع عليها والاستمداد منها[2].

رابعًا: تحقيق تكامل منهجي بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية

انطلق الباحث في تحديد موقفه بشأن هذه القضية من مسلمتين: أولهما: اعتماد الوحي مصدرًا للمعرفة في الجانب الموضوعي للعلوم؛ لأن القرآن والسنة قد تضمنا إشارات واضحة وحاسمة، قررت حقائق علمية معينة في الكون، والمجتمع، والنفس،

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

وهو ما يعبر عنه بالسنن. وإذا أردنا أن نحدث تقدمًا في العلم، فلا بد من الاستفادة من تلك الإشارات بطريقة منهجية، تؤدي إلى استنباط قوانين يمكن استخدامها في حياتنا العلمية. والمسلمة الثانية: اعتماد الوحي مصدرًا للتوجيه في الجانب المعياري (القيمي) للعلوم الاجتماعية؛ نظرًا لما في الوحي من قيم وأحكام تكليفية، يمكن أن تكون ضابطًا لهذا الشق في العلوم[1].

وقد أكد جمال الدين عطية أن أصول الفقه، لا يصلح أن يكون منهجًا للعلوم الاجتماعية، لاختلاف موضوعات البحث في كل منهما. لكن هذا لا يمنع إحداث نوع من التكامل المنهجي بينهما، وذلك على النحو الآتي:

١- استفادة العلوم الاجتماعية من أصول الفقه:

يمكن الاستفادة من بعض المباحث الأصولية في تحليل الظواهر الاجتماعية، وبيان علاقة السببية بينهما. وتتلخص أهم تلك المباحث فيما يأتي:

أ- المباحث المتعلقة بالعلة، وكيفية التوصل إلى تحديدها.

ب- الأحكام الوضعية من حيث أهميتها في ضبط العلوم.

ج- القواعد اللغوية وأهميتها في ضبط المفاهيم والمصطلحات.

د- المباحث المتعلقة بالاستحسان، وبعلم الفروق. ودورها في صقل الذهن وأدوات البحث لدى العالم.

هـ- التعرف على الطريقة التي استنبطت بها القواعد الفقهية.

و- المقاصد الشرعية وفائدتها في ضبط فلسفة العلم ومقاصده[2].

٢- استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية:

يرى الباحث أن الكلام في إمكانية استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية ينبغي التمييز فيه بين ثلاث دوائر رئيسة: أولها: مستعصية على مناهج العلوم

---

(١) انظر: «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية»، ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (قطر ١٧ نوفمبر ١٩٨٨م)، ص١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

الاجتماعية. والثانية: تتسع لتلك المناهج إلا أنها بعيدة التحقيق حاليًا. والثالثة: تستفيد من مناهج العلوم الاجتماعية في عدة مجالات.

فبالنسبة للدائرة الأولى، تم استبعاد الغيبيات، والأحكام التعبدية، من الإخضاع لمناهج العلوم الاجتماعية في محاولة الكشف عن العلل. أما الدائرة الثانية، فإن الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في الكشف عن علاقة السببية بين الأحكام ومقاصد الشريعة، يعد من الصعوبة بمكان على علماء عصرنا، نظرًا لتوقف علم الأصول وعلوم الشريعة عمومًا عن التطور منذ قرون.

ويرى الباحث أن الربط بين الحكم والمصلحة، قد يصل إلى اعتبار هذه العلاقة سببية، مما يسمح بإزالة التفرقة بين الشق التكليفي والشق الموضوعي، ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فإنه يمكن عده قانونًا حتميًا (علاقة بين سبب ونتيجة)، وليس قانونًا تكليفيًا فقط. وفيما يتعلق بالدائرة الثالثة، فإنه يمكن الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في عدة مجالات، منها:

١- مجال إعمال العقل باعتباره مصدرًا ومنهجًا للأحكام.

٢- مجال اعتماد التجربة الإنسانية في تحويل القيم والأحكام إلى مؤسسات.

٣- مجال بيان الحكم الشرعي، وما يتطلبه من معرفة دقيقة بالواقع الجديد.

٤- مجال تطبيق الأحكام الشرعية، بدءًا بالتعرف على الواقعة، وانتهاء بتنزيل الحكم عليه[1].

المطلب الثاني: النقد

إن صاحب هذا المشروع هو أول من دعا صراحة إلى تجديد أصول الفقه، وكان ذلك في بداية السبعينيات، ثم استمر عطاؤه لمدة تربو عن ربع قرن في خدمة دعوته. ومن هنا، فإن مشروعه التجديدي يمثل حصيلة سنوات طويلة من التأمل والمراجعة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٤- ١٦.

لقضايا العلم الموروث. وكذا المتابعة المستمرة لما جادت به قرائح بعض المعاصرين، ممن اقتفوا أثره وتفاعلوا مع فكره. وتظهر مزايا هذا المشروع التجديدي فيما يأتي:

١- حسن استثمار الفكر القانوني في إعادة تبويب أصول الفقه، بطريقة تجعله أقرب إلى الواقع التطبيقي. وهو أمر يمكن أن يؤخذ في الاعتبار عند تجديد أصول الفقه من حيث الشكل.

٢- أن المنحى التنظيري الذي سلكه الباحث سواء في إعادة تبويب المادة الأصولية، أو في محاولة تفعيل المقاصد، يمكن الإفادة منه في تجديد العلم شكلًا، وكذا في تطوير بعض مباحثه.

٣- أن ما طرحه بشأن مؤسسة الإجماع والاجتهاد، يعد الوسيلة المثلى لإحياء هذه المفاهيم، وتمكينها من أداء المهمة المنوطة بها في واقع الأمة.

٤- أن ما أثاره من أفكار حول إمكانية الاستفادة المتبادلة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، يفتح آفاقًا جديدة للبحث الأصولي؛ تسمح بتنمية العلم الموروث باعتباره نسقًا مفتوحًا، وتساعد على استثمار ثروتنا المنهجية في توليد مناهج جديدة لفهم واقعنا المعاصر، بدلًا من الركون إلى التطبيق الآلي للمناهج الغربية السائدة.

٥- أن نظرته إلى أصول الفقه باعتباره منهجًا واحدًا، من شأن الالتزام به جمود الفقه، لا تسلم له؛ لأن علم الأصول يمثل المنهج العام الذي يضبط عملية الاستنباط الفقهي، ويبقى لكل مجتهد منهجه الخاص دون الخروج عن المتفق عليه. وهو ما عرفه واقع الفكر الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة.

٦- أن ما ذكره بشأن تطوير آلية القياس ليس كلامًا جديدًا، فقد أشار إليه بعض الأصوليين منهم ابن الحاجب(١).

---

(١) انظر: أبو الثناء شمس الدين الأصبهاني، بيان المختصر، تحقيق: علي جمعة، ط١ (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤ م)، جـ ٢، ص ٦٩٥.

٧- أن دعوته إلى الاستدلال بالقواعد الفقهية على النحو الذي أوضحه، هو أمر مستقر لدى أكثر الفقهاء: منهم السيوطي[1].

٨- أن محاولته تفعيل مقاصد الشريعة من خلال المجالات الأربعة المذكورة، تعد رؤية جديدة، تفتح آفاقًا واسعة لاستثمار مقاصد الشريعة خاصة على مستوى الأمة والإنسانية. لكن الملاحظ أن الباحث في التمثيل للمقاصد الشرعية التي أضافها، قد أغفل قضايا غاية في الأهمية بالنسبة لمجال الأمة: منها: السوق المشتركة، والأحلاف العسكرية، وتوحيد العملة، وإنشاء المؤسسات الأممية، وتوحيد مناهج التعليم والثقافة والإعلام، وتوحيد الرأي في المجامع الدولية...

والحاصل أن ما تقدم به من أفكار ومقترحات يمثل في الجملة مشروعًا رائدًا وطموحًا؛ حيث إنه يعد أكثر المحاولات تفصيلًا، مما يرشحه للدراسة المستقلة، ويجعله إحدى اللبنات الأساسية في مقترح التجديد المنشود. غير أن ميل الباحث في كثير من أبحاثه إلى الواقعية، والتحرر من الضوابط يمكن أن يقود إلى تضييق دائرة التكليف بتأثير الواقع دون قصد.

(١) انظر: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م)، جـ١، ص ١١٤ - ١١٥.

المبحث الثاني: المشروع التجديدي عند حسن الترابي

شغلت قضية تجديد أصول الفقه مكانة بارزة في دعوة حسن الترابي إلى تجديد الفكر الإسلامي؛ وذلك باعتباره أحد المداخل الأساسية لتحقيق نهضة الأمة في شتى مجالات الحياة. وقد تمحور المشروع التجديدي لأصول الفقه حول تطوير بعض القواعد الأصولية، وكذا إعادة تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تتجلى معالم المشروع التجديدي لأصول الفقه بما يتلاءم ومتطلبات حركة الاجتهاد المعاصر، في الدعوة إلى تطوير القواعد الأصولية المناسبة للقضايا الفقهية العامة، إضافة إلى محاولة إعادة تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية. وتفصيل ذلك في الآتي:

أولًا: تطوير القواعد الأصولية

إن أغلب القضايا التي تواجه الأمة الإسلامية في العصر الحاضر، تتعلق بجوانب الحياة العامة التي أصبحت الحاجة ملحة إلى الاجتهاد فيها. مما يدعو إلى توجيه النشاط الفقهي نحو تطوير القواعد الأصولية المناسبة لهذا النوع من القضايا، الذي لا تسعف فيه الأصول التفسيرية وحدها، فضلًا عن قلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة. وهذا التطوير يتحقق بتوسعة أصول الفقه الاجتهادي، كالقياس، والاستصحاب.

١- تطوير القياس:

يرى الترابي أن القياس الأصولي قاصر عن التعامل مع القضايا العامة؛ نظرًا لما أحاط به من ضوابط صارمة، نتيجة التأثر بمعايير المنطق الصوري. الأمر الذي يجعله أقرب إلى الأصول التفسيرية التي تخدم المسائل الجزئية، الخاصة بأحكام الآداب، والشعائر، والنكاح. وعليه، فلا بد من إعادة النظر فيه، وتكييفه بطريقة تجعله إحدى آليات النهضة الفقهية.

وتحقيق ذلك يكون بتحريره من تلك الضوابط، وتحويله إلى قياس واسع (القياس الفطري) يتناسب والقضايا الفقهية العامة. حيث يقول: «فالقياس كما أوردناه بتعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي، لا بد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية. وعبارة القياس واسعة جدًا تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالًا للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان»(١).

وقد أورد الباحث صورتين للقياس الواسع:

أ- استنباط مقصد معين من مقاصد الدين، أو مصلحة من مصالحه، باستقراء جملة من النصوص، والعمل على تحقيق ذلك المقصد فيما يستجد من أمور. حيث يقول: «ولربما يجدينا أيضًا أن نتسع في القياس على الجزئيات، فنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»(٢).

ب- البحث في جوهر مناطات الأحكام؛ بأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه، واستنباط مصالح عامة وترتيب علاقاتهما من حيث الأولوية. وبهذا التصور لمصالح الدين يمكن تنظيم الحياة الإسلامية وتوسيع صور التدين. ويطلق على هذا الشكل من القياس الواسع: القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة(٣).

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥.

٢- تطوير الاستصحاب:

يعد الاستصحاب أصلًا مهمًّا من حيث كونه دليلًا على أن الدين لم يأت لإلغاء جميع الأوضاع القائمة وتأسيس حياة جديدة. ويرى الباحث أن تطوير الاستصحاب يتحقق عن طريق وصله بالمصالح المرسلة، مما ينتج أصولًا واسعة مناسبة للتعامل مع القضايا الفقهية العامة[(١)].

ثانيًا: تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية

وضع الباحث خطة عامة لتبويب مسائل الأصول، ركز فيها على بيان أصول الأحكام الشرعية، التي قسمها إلى ثلاثة أنواع: صورية، وبيانية، ومادية. وتفصيل ذلك كما يأتي:

النوع الأول: الأصول الصورية (التكليفية)

هي الأصول التي تكسب الأحكام صفة اللزوم، مما يقدم حجة تكليف قطعي على المخاطبين، لمجرد ملاحظة صورة ذلك الأصل[(٢)]. وقد تم بحث هذا الموضوع وفق الخطة الآتية:

أ- **نظام التكليف:** يقوم نظام التكليف الإسلامي على أساس عقيدة التوحيد التي تربط بين رب حقه الألوهية والحاكمية، وبشر شأنه العبودية فالإسلام. وإذا كان الرسول ﷺ قد تولى تحقيق خطاب الله - تعالى - في عهد معين، فإن مهمة جماعة المؤمنين - من بعده - اتخاذ الشرع حجة أزلية مطلقة، وبيان مقتضاها في كل عهد، وتمكينها في كل واقع. ويترتب على تأسيس الشريعة على العبودية المطلقة عدة مسائل، منها: التحسين والتقبيح، والأهلية وعوارضها[(٣)].

ب- **وقع التكليف:** تشمل أحكام الإسلام جميع شئون الحياة؛ ولذا يميز النظر الفقهي بين أنواع الأحكام من حيث موضوعاتها. ونظرًا لاتساع مدى الأحكام،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٢) انظر: تجديد الأصول الفقهية للإسلام، محاولة لتنظيم أصول الأحكام الشرعية، ودعوة لتطوير فقه أصولي معاصر، ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

فقد وردت من حيث قوة وقعها على درجات من شدة الإلزام أو الرفق فيه أو السعة (الأحكام الخمسة). ومثل هذا التنظيم لدرجات التكليف، وما يكتنف وقعه، غير موجود في القوانين الوضعية[1].

ج- **مؤيدات التكليف:** يتأكد التكليف الإسلامي بنظام واسع من بواعث الالتزام، يأتي في مقدمتها حب الله والإيمان بحكمه العدل في شريعته. كما أن طائفة من أحكام الدين تتقوى بالجزاءات التي ينظمها السلطان المسلم، والتي يبسطها المجتمع في علاقاته الوثيقة[2].

د- **أقسام الأصول التكليفية:**

تنقسم الأصول التكليفية إلى أصول الشرع، وأصول الوضع.

- **أصول الشرع:** وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية. وقد أورد الباحث طائفة من الآراء تتعلق بمنهجية التعامل مع هذين الأصلين، بما يكفل الاستفادة منهما على الوجه الأكمل، نجملها فيما يأتي:

١- إنكار نسخ التلاوة لتعارضه مع تواتر نصوص القرآن عند تنزيله، وأنه لا تعويل على حجة القائلين به لشدة ضعفها ومجافاتها الثابت بالضرورة الحكمية والتاريخية من شأن أصول الدين[3].

٢- التعامل مع القرآن الكريم باعتباره منظومة متسقة. ومن ثم فلا ينبغي تبعيضه أوتفريقه عملًا ولاعلمًا[4].

٣- القرآن الكريم خطاب الله بالحق الأزلي لأمة الدعوة والاستجابة، تسري حجته مطلقا في جميع العصور. وعليه، فلا بد من اعتماد نظر أصولي جديد؛ لينفذ إلى عبرته من خلال منهج تفسيري يقوم على فهم النص القرآني في ضوء

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

معاني اللغة السائدة وقت التنزيل، في الاستعمال العرفي العربي والاصطلاح الشرعي. أو في الإطار الواقعي لأسباب نزوله[١].

٤- الدعوة إلى الاعتدال الفقهي بشأن القسمة التي تفرق بين آيات الأحكام وآيات المواعظ، نظرًا لما يترتب عن ذلك من فصل لوحدة الخطاب القرآني الذي جاءت أحكامه مكتنفة بالمواعظ والتقريرات العقدية. مع التنبيه إلى أن آيات المواعظ والأخبار البحتة، يمكن أن تشكل مصدرًا خصبًا لاستنباط الأحكام في عصرنا (عصر الاعتبار)[٢].

٥- اعتماد حجية شرع من قبلنا مطلقا، وذلك انطلاقًا من أن الدين واحد[٣].

٦- الاستفادة من مناهج البحث والنقد التاريخي في استخراج منهج يتناسب مع اتساع إمكاناتنا العلمية، يحقق رصدًا أضبط لحياة الرسول ﷺ قولًا وعملًا. ويكون أهدى في استبانة كلياتها وجزئياتها، وإعادة تقويمها من حيث الصحة والمغزى. مما يطور علم السنة، دون أن ينقص العلم القديم أو يزعزع الثقة في جملته[٤].

٧- تقرير العلاقة بين القرآن أصلًا وضابطًا للسنة، وهي مبينة له بالقول الفصل. والقدوة النموذجية العملية، مع مراعاة الوحدة الوثيقة بينهما في تركيب الحياة الإسلامية[٥].

• **أصول الوضع:** هي أشكال تصدر عنها الأحكام، فتثبت لها بتلك الصورة حجية على المكلفين[٦]. وتتمثل في الإجماع، والأمر، والقضاء.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

(٥) المرجع السابق، ص ٥١.

(٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

أ- الإجماع:

إن للإجماع باعتباره أحد الأصول الوضعية، مفهومًا مغايرًا لمصطلح الإجماع الأصولي، الذي يرى الباحث أن أثره لايكاد يذكر في واقع الأحكام، حيث لم يتحقق إلا في عصر الصحابة، ثم تحول في الأدب الفقهي إلى مجرد دعوى[1]. وقد وضع حسن الترابي تصورًا جديدًا للإجماع يتلخص في النقاط الآتية:

يعرف الإجماع بأنه: «قرار جمهور المسلمين أو عمومهم في شأن عام»[2]. ويتكون من ثلاثة أركان: أولها، قيام الجماعة المنظمة. والثاني، وجوب الشورى بين المسلمين في أمرهم العام. والثالث، السلطان الذي أولاه الله للجماعة[3].

ينعقد الإجماع في صورتين: إحداهما: الإجماع الاستفتائي، وفيه تطرح الآراء على الناس، وتتم مناقشتها وفق مبدأ الشورى، ثم يتفق في الأخير على رأي الجماعة. والصورة الثانية: إجماع أهل الحل والعقد، ويلجأ إليه مراعاة لفرط اتساع الجماع. وحق المشاركة في هذا الإجماع ثابت لكل مكلف في الأمة، وليس حكرًا على المجتهدين حيث يقول: «إن الأمة الصالحة لا تعرف طبقات متمايزة بين كتلة مجتهدة وأخرى مقلدة، وإنما يأخذ كل فرد من العلم بنصيب، ويتفاوتون درجيًا في عمق النظر والتفرغ لشأن دون شأن[4].

لا يشترط في الإجماع اتفاق الكل، بل يكتفي بالرأي الذي يمثل اتجاه جمهور الأمة، وبعيدًا عن صراع الأغلبيات والأقليات في الديمقراطيات الوضعية. كما يجوز للإجماع اللاحق نسخ الإجماع السابق[5].

ينقسم الإجماع إلى نوعين: نصي، واتفاقي. فبالنسبة للأول هو قرار قطعي الثبوت؛ إذ تضبط نظامه الأحكام الدستورية الأساسية، التي ترسم وسائل التعبير

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٤.

عن سلطان الأمة من حيث الصلاحيات والإجراءات. ومن صوره: الإجماع الصادر عن مجلس نواب الأمة. أما الثاني: فهو حكم تتبلور فيه اتجاهات الأمة، لكنه لا ينضبط في إجراءات انعقاده، ويغلب أن يكون مضمونه واسع المعنى. ومن صوره: الإجماع على مذهب واحد باتفاق آراء المجتهدين[1].

يستمد الإجماع مادته وقوته من الشريعة؛ إذ قد يرد بتقرير أحكامها الصريحة، كما يضبط المبادئ الواسعة، أو العفو الذي تتركه الشريعة، بما تقتضيه طرق الدلالات والأصول الاجتهادية في تفصيل تطبيق الشريعة. ويجوز للمسلم أن يحتج على الإجماع بنص من الشريعة، ويدعو إلى تغييره دون الخروج عن الالتزام به عملًا[2].

الإجماع النصي ملزم في حدود مَن يتعلق بهم من المكلفين. أما الإجماع الاتفاقي، فهو ظني الحجة، وله قوة واعتبار، لكن يجوز الخروج عليه لسلطان فقه جديد للشرع. ومن ثم، فإن الإجماع حجة متجددة لا تضارع حجة الشريعة في مدى قوتها وسريانها الزمني[3].

ب - الأمر:

يأتي هذا الأصل كمصدر للإلزام في المرتبة الثالثة بعد الشريعة والإجماع. ومن الملاحظ أنه رغم المكانة التي أعطاها القرآن لولاة الأمور، وسنها الرسول ﷺ، وتجلى أثرها في عهد الخلافة الراشدة. إلا أن ذلك لم يبرز ضمن التطور الأصولي لأحكام الإسلام. وفي حال قيام نظام جماعي عصري، ونشوء هيكل للولاية العامة، فلا بد أن تنفذ فيه أحكام الشريعة التي تؤسس سلطان الوالي وتنظمه. مما يجعل للأمر مكانًا باعتباره أصلًا للأحكام، خلافًا للتقليد الأصولي المأثور[4].

ج- القضاء:

يمكن أن يتميز القضاء في نظام إسلامي حديث بهيكلة أكثر تعقيدًا، وبوظيفة أخص عما عهد في تاريخ المسلمين. ويستند القضاء إلى الشريعة كمصدر مطلق

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٠.

لأحكامه، وبعض الإجراءات التي يرعاها، ثم الإجماع كضابط لأحكامه وعمله. كما يستند إلى الأمر باعتباره أصلًا لولاية القاضي، ولبعض الأحكام، والنظم الإجرائية التي يرعاها القضاء[1].

النوع الثاني: الأصول البيانية (الاجتهاد الفقهي)

أشار حسن الترابي إلى أن الأصوليين وضعوا أنماطًا من طرق الاستدلال على الأحكام، جديرة بأن يختص بها علم فرعي من أصول الفقه. وتلك الطرق قابلة للتطوير بما لدينا اليوم من مناهج النظر؛ حتى يمكن الاستفادة منها في نهضتنا الفقهية المعاصرة. وقد عرض الباحث تقسيمًا جديدًا للطرق الاستدلالية، يتمثل في الآتي:

أ- **الدلالة التفسيرية:** هي الطريقة الأساسية التي يجب الانطلاق منها؛ لتفسير النصوص الإجماعية والأميرية؛ وذلك لكونها أقرب الدلالات مسلكًا وأدناها مباشرة لظاهر الكلام[2]. ومن أهم مسالك دلالة التفسير:

١- شرح المنطوق: هو بيان دلالة المنطوق المباشرة الصريحة، أو دلالة العبارة التي تنتج للناظر بادية بغير تأمل؛ لأنها مقصوده الذي سيق له أصالة أو تبعًا[3].

٢- دلالة المفهوم اللازم: هي دلالة غير صريحة ولا مباشرة، تنتج التزاما من المنطوق[4].

٣- دلالة المعقول: هي دلالة لزوم من طريق القياس الاستنباطي، أوالتمثيلي[5].

٤- دلالة مقارنة النصوص: هي دلالة تناسب بين النصوص؛ لتحقيق نسبة تكاملية تقرن بين الأحكام الفرعية في النصوص المتفرقة من أجل بناء نظم تكليفية كلية[6].

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٨١.

(٦) المرجع السابق، ص ٨٣.

ب- **الدلالة الاستنباطية:** هي طريقة في التقدير الفقهي، تضم مسلكين أساسين هما:

المسلك الأول: دلالة الاعتبار (القياس الاجتهادي)

هو نوع من القياس يتحقق باستنباط المجتهد علة يقدرها مناطا كليا للحكم وراء مجـراه المخصوص الذي ثبت أصله. هذا مـع التأكيد على ضرورة ربط العلة الفقهية بالحكمة، حتى لا يتحول الفقه إلى صناعة نظرية، أونظام طقوسي مغلق.

المسلك الثاني: الدلالة المرسلة

هي مجموع المصالح المرسلة والاستصحاب التقريري؛ ذلك لأنهما مرتبطان بشكل وثيق عند الاستعمال. ويوشـك أن يكونا - في حقيقة الأمر - مسـالك مختلفة لطريق واحد في الاسـتدلال الاجتهادي[1] وتقوم الدلالة المرسلة على أمرين؛ أحدهما: تقدير المصالح الذي يتحقق باستخدام علوم الطبيعة والاجتماع. والاعتبار بالتجارب والتاريخ من أجل حصر حاجات الناس، وتصنيف أنواعها، وترتيب الوسـائل وفق خطة عامة، ونسـبة المقاصد والوسـائل إلى بعضها، وتبني وجوه ترابطها، وتفاوت قوتها. والثاني: تقويـم المقاصـد والتذرعات، الذي يتم بعرض المصالح للمراجعة المسـتمرة في ميزان الشـرع[2] . ونظرًا لسعة الدلالة المرسلة، فإن النظم السلطانية التي تقيمها الجماعة، هي التي تتولى مهمة الضبط والحسم تجنبًا للاختلاف[3].

ج- **الدلالـة التطبيقيـة:** هـي الدلالة التي تعـدل بالنصوص عن معناهـا المطلق عند تطبيقهـا علـى الواقع[4]. ومن أمثلتها: الضرورة، وهي حالة تنشـأ عن واقع ظرفي يتـوارد فيـه انطباق حكمين قطعيـين، ويحتاج لتقدير القيمة الشـرعية التي يعبر عنها كل حكم لترجيح أحدهما وتفويت الآخر[5]. وأيضا الاستحسان، وهو مراعاة القسط من حكم واقعة معينة، بالعدول عن مقتضى الأحكام العامة؛ لأنها تحدث إجحافا في نطاق الظرف المعين[6].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠٧.

النوع الثالث: الأصول المادية

هي الأصول التي ينشأ عنها مضمون الأحكام، ويتخذ منها المشرع عناصر لتكوين الأحكام وتطويرها، كما يلاحظها المجتهد في التقدير البياني. وهذا النوع من الأصول مستمد من الهدي الديني، والطبيعي معًا. ولا سبيل لإدراجه ضمن أصول الفقه؛ لأن موضوعه العلوم مجتمعة[1].

المطلب الثاني: النقـد

لقـد حـاول الترابي رسـم المعالم العامـة لتجديد علم الأصول، بمـا يحقق نهضة فقهيـة في شـتى مجـالات الحياة. وهذا مشـروع طمـوح نابع من رؤيـة عميقة لمفهوم التدين، ووعي بمعوقات تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر. وتتلخص أهم الملاحظات حول المشروع التجديدي لأصول الفقه، فيما يأتي:

١- أن الدعوة إلى توسـيع القياس تحت مسـمى القياس الفطري أوالحر، هي عين الدعوة التي حملها الظاهرية؛ باعتبار الفروع الحادثة أفرادا لما ورد من نصوص. وبذلك نخرج من الآليات المنضبطة التي وضعها الأصوليون لقضية إلحاق فرع بأصل. وتتم هذه الإلحاقات بمجرد المشـابهة السـطحية العابرة لدى الناظر، وبمجرد توهم المصلحة أو المقصد الشرعي المعتبر. أما الطريقة التقليدية التي تبحث عن العلة، وتحدد لها مسالك نقلية أوعقلية، وتكشف عن القوادح، فهي عملية أعمق؛ حتى لا يتحرر المجتهد من قضية الأحكام الشـرعية بدون حجة ولابرهان، أو بطريق متسرع إن لم يكن متهورًا. وعدم صلاحية القياس لبعض الفروع؛ بسبب عمومية الأصل، أو عدم القدرة على تحريره، أو عدم استحضار المجتهـد لـه، لا يعني إهدار دليل القياس كآليـة منضبطة؛ إذ يمكن - حينئذ - اللجوء إلى غيره من الأدلة، كالاسـتصحاب، والمصالح المرسلة، والعرف...

٢- أن موقـف الباحـث من الإجماع وتوسـيع معناه، لايناسـب المعنـى الأصولي، ولاالهـدف مـن الالتجـاء إليه، وهـو تحديد مسـاحة القطعيـة والظنية عند اسـتنباط الأحـكام الشـرعية مـن أدلتها التفصيليـة. أما دعـواه إلى إجماع

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

العامـة، فهي منقوضة، ولا تمت إلى الأصول بأي صلة، بل إنها إلى الأغراض السياسية أقرب.

٣- أن الكلام حول دلالات الألفاظ، ومدى تغيرها بتغير الواقع، ليس سوى محاولة تأملية لا تسـتند إلى دليل شرعي، ولاتنمو من داخل أصول الفقه. وعلى هذا، فهي لا تزال دعوى خالية عن دليل.

٤- أن توجـه الباحـث إلى إنكار نسـخ التلاوة يُعدُّ أمرًا حسـنًا؛ إذ يؤكد إطلاقية القـرآن، واعتبـاره كتـاب هداية. كما أن حديثه عن تقسـيم أصـول الأحكام الشـرعية، هو أشبه ما يكون بشـروط التطبيق، وليس بأصول الفقه المعروف. لكن إلحاق شروط التطبيق ومراعاة حدوثها بأصول الفقه، يمكن أن يسهم في عملية التنظير لأصول الفقه التطبيقي.

المبحث الثالث: المشروع التجديدي عند طه جابر العلواني

دعا طه جابر العلواني إلى تجديد أصول الفقه وفق رؤية تتيح استثماره في واقعنا المعاصر؛ وذلك باعتباره منهج بحث ومعرفة، يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية لما يستجد من الوقائع، كما يستفاد منه في وضع الحلول المناسبة لمشكلات الأمة. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تضمن هذا المشروع التجديدي جملة من المقترحات، تتمثل في العمليات الآتية:

أولًا: تنقية العلم مما لا يحتاجه الفقيه الأصولي

تتم هذه العملية بحذف بعض المسائل التي لا يترتب عليها أثر فقهي، مثل: حكم الأشياء قبل الشرع، وشكر المنعم، وحاكمية الشرع، والمناقشات المتعلقة بالحدود والتعريفات. وكذا حسم النزاع في بعض المسائل الخلافية، كخبر الواحد وغيره[1].

ثانيًا: توسيع وتعميق البحث الأصولي

إن البحث الأصولي المعاصر لا بد أن يتجه إلى خدمة العلم؛ توسيعًا وتعميقًا. ومن أهم الموضوعات التي ينبغي التركيز عليها، ما يأتي:

١- الدراسة اللغوية والفقهية لأساليب التعبير، ومفاهيم المفردات اللغوية - في عصر الرسالة - وذلك بقصد رصد تطوراتها؛ نظرًا لأهمية هذه المعرفة في فهم النص الشرعي.

٢- الدراسة التاريخية للأصول الاجتهادية؛ للكشف عن الظروف التي دعت المجتهدين إلى القول بها.

٣- التعرف على القواعد التي اعتمد عليها فقهاء الصحابة والتابعين في استنباط فقههم.

٤- الاهتمام بمعرفة مقاصد الشريعة، وتنمية دراستها، والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها.

---

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٣٣.

ثالثًا: اعتماد منظومة مقاصدية جديدة

اقترح الباحث منظومة مقاصدية جديدة؛ لاعتمادها كنموذج موجه لعملية الاستنباط الفقهي. مما سيتيح للحكم الشرعي استيعاب كل مستجدات الحياة. وتتألف أرضية هذه المنظومة من مبادئ قرآنية هي: «العهد- الاستخلاف - الأمانة - الابتلاء - التسخير». يتم ربطها بمجموعها في مجالات الاستنباط الفقهي. وبالتالي تتمثل المقاصد العليا في القيم التي استخلف الإنسان لتحقيقها، وهي: «التوحيد - التزكية - العمران» لتكون مقياسا لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة. ويرى الباحث أن المقاصد العليا تستدعي مستويات ضرورية لتحقيقها، مثل المستوى المشتمل على القيم كالعدل، والحرية، والمساواة. وكذا المستوى المتضمن للضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وهو الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى عدت تلك الأمور هي مقاصد الشريعة(١).

يفهم مما تقدم أن منظومة المقاصد العليا، تقوم على قاعدة أن الله - تعالى - هو خالق الكون والإنسان والحياة. وهو الذي استخلف الإنسان في الأرض وأوكل إليه مهمة إعمارها. ومن ثم فإن ما يجري في الأرض هو حاصل العلاقة بين الله الخالق (المستخلف) والإنسان (المستخلف) والكون المسخر الذي هو ميدان الخلق الإلهي. والتسخير، والإرادة، والعمران هو ميدان الفعل الإنساني لتحقيق ذلك العمران.

ويمثل التوحيد حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء في المنظومة كلها. وهو أيضًا المقصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة. وتعد التزكية أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، للقيام بدوره في عمارة الكون الذي لم يخلق سدى. وقد تمحورت سور القرآن وآياته حول هذه المقاصد الثلاثة، وما يرتبط بها من قيم أخرى، والتي إن ضمت إلى بعضها ساوت العبادة(٢).

---

(١) انظر: «حوار حول مقاصد الشريعة»، قضايا إسلامية العددان ٩-١٠ (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦.

وتتلخص أسباب اقتراح المنظومة المقاصدية الجديدة، فيما يأتي:

أ- عجز المنحى التعليلي عن بلورة الفكر المقاصدي الكلي؛ نظرًا لربط قضية التعليل بالقياس؛ حيث أصبح الحديث عن دور التعليل في التشريع خارج هذه الدائرة مجرد كلام في الفضائل. وأيضًا لربط العلة منصوصة كانت أم مستنبطة بالنص، وتقييدها بعدة ضوابط، والفصل بينها وبين الحكمة؛ باعتبار هذه وصفًا غير منضبط، الأليق به أن يلحق بمجالات الفضائل لا التعليل الفقهي المنتج. وبالتالي عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق[١].

ب- أن ما تم التركيز عليه باعتباره مقاصد الشريعة، لم يستطع أن يقدم منظومة الأحكام التي نحتاجها لاستيعاب، ومعالجة كل المستجدات التي سيتعلق بها الفعل الإنساني. حيث اكتفى ببيان حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها التي تعود على ضرورياتنا، وحاجياتنا، وتحسينياتنا بالحفظ والحماية. وكل ذلك إنما هو من قبيل تعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد. أما الأحكام الشرعية بقسميها، فقد ظلت تدور على محاور الأوامر والنواهي، والمنطلقات اللغوية. مما أدى إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي[٢].

ج- أن المبادئ الأساسية التي تضمنتها المنظومة المقاصدية الجديدة لم يعهد من الفقهاء الالتفات إليها بما تستحقه. ولو قدر لها أن تأخذ مواقعها المناسبة في عقلية الفقيه، لاتجهت بها نحو مركزية الفعل الإنساني ومحوريته. ومن شأن هذا أن يحدث تغييرًا كبيرًا في طبيعة النظر الفقهي[٣].

د- ضرورة تحول الفكر الفقهي المعاصر عن مركزية الحكم الشرعي إلى مركزية الفعل الإنساني، التي تبرزها منظومة المقاصد المنطلقة من مبادئ «العهد... التسخير». ووجه الاختلاف بين النظرتين أن الأولى تجعل الإنسان متلقيًا دور

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

فعلـه. مما قد يؤدي به إلى الاستسـلام للجبر والقعود والحيرة. أما الثانية، فإنها تجعل تصرفات الإنسان صادرة عن إرادته الحرة. الأمر الذي يستدعي فورًا بيان مصادر تقويم الفعل، ومعاييره، وكيفية الحكم عليه[1].

وإعمـال المنظومـة المقاصديـة المقترحة سـيؤدي إلى تخليص النظـر الفقهي من أخطر السلبيات التي لحقت به، والمتمثلة فيما يأتي:

١- الجزئيـة الناتجة عن تركيز النظر علـى الدليل الجزئي المتعلق بالواقعة محل البحث.

٢- الشكلية وغياب المقاصد.

٣- القول بتناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع.

٤- الاعتمـاد على القياس الذي يكاد من المتعـذر الوقوع فيه على تطابق تام بين الأصل والفرع.

٥- الاعتماد على المصلحة، وخلو بعض الوقائع عن الأحكام.

٦- الخلط بين المطلق والنسبي، أوالمؤبد والمؤقت في الأحكام.

٧- اللجوء إلى الحيل والمخارج.

٨- التفريق في بعض القضايا بين الفتوى فقهًا والفتوى دينًا[2].

وبما أن الفعل الإنسـاني هو محور التركيز في المنظومة الجديدة، فقد تم تقسـيمه باعتبارات مختلفة. وذلك على النحو الآتي:

أ- تقسيمه باعتبار القصد أو النية (فعل معتبر - فعل غير معتبر).

ب- تقسيمه بالنظر إلى آثاره (فعل مؤثر - فعل غير مؤثر).

ج- تقسيمه حسب تأثيره (فعل دنيوي - فعل أخروي)[3].

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

وقد أشار الباحث إلى أن تأكيده على مركزية الفعل الإنساني وضرورة بناء تقييمه على منظومة المقاصد العليا (التوحيد - التزكية - العمران) لا يعني بحال التقليل من أهمية الحكم الشرعي أو تجاهله؛ لأنه يمكن ربط أقسام الحكم الشرعي بتلك المقاصد والقيم العليا، بحسب قوة وضعف ارتباط الأفعال الإنسانية بتلك المقاصد وتعلقها بها في غير ما نص على إيجابه أو تحريمه[1].

رابعا: تحقيق التكامل بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية والاجتماعية

أثار الباحث قضية جديدة تتعلق بالعمل على إحداث نوع من التكامل بين أصول الفقه، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وذلك بهدف جبر القصور الموجود في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ نتيجة استبعاد الوحي كمصدر للمعرفة. وفي المقابل سد حاجة المجتهد المعاصر من الأدوات والوسائل المعتمدة في المناهج الحديثة. لكن حل هذه المعادلة يطرح إشكالا يتعلق بمدى قدرة أصول الفقه - باعتباره منهج التعامل مع الوحي- على دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية[2].

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب إجراء دراسة تقويمية شاملة لعلم أصول الفقه الموروث؛ للحكم عليه بالصلاحية كلًّا، أوجزءًا، أو عدم الصلاحية. وفي الحالة الأخيرة، نكون ملزمين بابتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي. وبالتأمل في محتوى العلم، توصل الباحث إلى أنه لا يصلح منهجًا لدراسة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية. لكن يمكن الاستفادة منه في حل المشكلة المثارة؛ وذلك بإعادة النظر في جملة من مباحثه على النحو الآتي:

١- نقد المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، والتعرف على تاريخها، وكيف تم التوصل إليها. وكذا قواعد الاستدلال، وقواعد الدلالة، والإجماع، والقياس[3].

٢- إعادة تصنيف المباحث الأصولية في شكل مصادر، وأدوات، ومدخلات منهاجية[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) انظر: «إسلامية المعرفة»، ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١.

٣- تفعيل بعض الأدلة الأصولية، كالإجماع، والعقل؛ وذلك بإعادة النظر فيما وضعه الأصوليون من شروط وقواعد، هي نتاج ظروف تاريخية معينة، أدت إلى تعطيل الدليلين المذكورين وفقدان أهميتهما[١].

٤- تحويل الاجتهاد إلى منهاجية، تستخدم في التعامل مع مختلف الظواهر. الأمر الذي يستدعي البحث في الأدوات، والمعايير الخاصة بهذا المنهاج. ومن شأن اعتماد هذه الرؤية، ظهور فقه جديد (فقه الواقع)[٢].

ويؤكد الباحث على أهمية تحقيق التكامل المنشود؛ لأنه سيؤدي إلى تغطية المساحة الخالية، مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذا إصلاح القضية الفقهية؛ لأن الأصولي يمكن أن يستفيد من أدوات المنهج التجريبي في معرفة العرف، والمصلحة، والضرر، والحاجة...[٣].

المطلب الثاني: النقد

يتبين من المقترحات التي وردت في هذا المشروع التجديدي، أنها تتعلق بمجموعة من العمليات تدور حول التنحية والتنقية، والتوسيع والتعميق، وتوليد العلوم الخادمة، وإلحاق نتائج ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية بأصول الفقه. فيكون بذلك قد وضع مفاتيح عملية في التعامل مع مسألة شائكة ومعقدة، تتعلق بمحاولة استثمار الموروث الأصولي - بعد تجديده - في تطوير منهجية إسلامية بديلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

ولأن الباحث لم يتعرض إلى الكتابة الفعلية لعلم الأصول بالصورة التي اقترحها، ولو في بعض جزئياتها. فإن المشروع يظل أشبه ما يكون بالإثارة العلمية الدافعة للمهتمين بقضية إسلامية المعرفة. وهذا بالنظر إلى مرحلة عرض المشروع. كما أن أغلب المقترحات تدور حول مناقشات مسائل العلم، ومدى ارتباطها بالعلم نفسه، ومدى كفاية العرض الموروث لتلك المسائل، مما يجعل المشروع أقرب إلى نقد أصول الفقه منه إلى إعادة هيكلة العلم أو غيرها من الأقسام.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥.

ومع ذلك: فإن تطبيق هذا المشروع التجديدي، يمكن أن يسهم في تحقيق عدة نتائج إيجابية:

١- التقدم في مجال تناول الطرائق الإجرائية الخاصة بقضية إسلامية المعرفة.

٢- إثراء أصول الفقه بأدوات منهجية مناسبة لإدراك الواقع الجديد.

٣- تفعيل المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد: وذلك بتحويلها إلى مؤسسات تتعامل مع مختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

٤- استعادة الفقيه لدوره الريادي في التعاطي مع مشكلات مجتمعه، وقضايا أمته.

٥- الإسهام في إثراء التراث المنهجي الإنساني.

المبحث الرابع: المشروع التجديدي عند علي جمعة

انطلاقًا من مراجعة واعية للتراث الأصولي، وبالنظر إلى علم الأصول باعتباره أداة لفهم النص، وتطبيقه على الواقع المعيش خلص علي جمعة إلى أن أصول الفقه الموروث بحاجة إلى تجديد في شكله ومضمونه. ولتحقيق هذه الغاية قدم مشروعًا لإعادة هيكلة العلم، وفق رؤية تتيح الاستفادة منه على النحو المطلوب. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

اقترح الباحث عدة عمليات يمكن أن تحدث تجديدًا في الجانب الشكلي للعلم وكذا مضمونه. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أولًا: تجديد أصول الفقه من حيث الشكل

تتمثل المقترحات المتعلقة بتجديد شكل العلم في خدمة التراث الأصولي وتفعيله. إضافة إلى عرض المادة الأصولية في صورة نظريات كلية.

١- خدمة التراث الأصولي:

يمثل التراث الأصولي قاعدة الانطلاق لأي مشروع تجديدي أصيل. ومن هنا، يأتي التركيز على خدمة تعريفات العلم، وقواعده، ومسائله؛ بغية فهمه، واستيعابه، وتيسيره للدارسين. ويكون ذلك وفق الخطة الآتية:

أ- وضع المعاجم الأصولية:

يرى الباحث وجوب المحافظة على تعريفات وحدود المفاهيم الجارية في علم الأصول؛ نظرًا للدقة المتناهية التي صيغت بها، ولما تضمنته من لم شمل كل المسائل والمباحث التي تعالجها، إضافة إلى ضبطها هيكل العلم، واتساقها مع بعضها، مما يجعل تغييرها أمرًا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلًا. فضلًا عن أن التغيير سيؤدي إلى بتر تواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف. ومن ثم فإن هذا القسم من العلم يمكن أن يخدم بمعاجم تبين تطور دلالته، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف، مع

الإشـارة إلى المصطلحات غير الأصولية التي اسـتعملت فيه: لمزيد من الفهم العميق، وتوفير الجهد والوقت على الدارس المعاصر[1].

ب- تسجيل استقراء القواعد الأصولية:

تحتاج القواعد الأصولية إلى تسجيل الاستقراء الذي بنيت عليه في صورة جداول، مثل: الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة، والمشترك لا يعم، وهل يدخل المتكلم في عموم كلامه؟ ذلك لأن القدامى لم يلتفتوا إلى القيام بهذه العملية. ويرى الباحث أن خدمة القواعـد الأصوليـة على هذا النحو، سـيؤدي إلى فهم منتظـم ودقيق للنصوص، كما سيمكن من تدريس علم الأصول التطبيقي، وفتح آفاق جديدة أمام الباحثين[2].

ج- تحقيق المسائل الأصولية:

تتجلـى هـذه العملية في صورتين: إحداهما: حذف المسـائل العارية: لانتمائها إلى علـوم أخرى، كالكلام، والعربيـة، والمنطق. وكذا ما يتصل بالجدل المتعلق بالفلسـفة الأرسـطية؛ حيث إن كثيرًا من المسـائل الـتي عرضت في أصول الفقه يعود منشـؤها إلى التفكير الفلسـفي. مثل: مسـألة هـل اجتهد النبي ﷺ أم لا؟ فـإن مبناها مقولة أرسـطو الـتي تطـرح التسـاؤل حـول مـا إذا كان أمام الإنسـان طريقتـان لتحصيل المعرفـة، أحدهمـا قطعي، والثاني ظني. فهـل يمكن أن يعزف عـن الطريق القطعي إلى الطريق الظني؟ هذه الفكرة أخذت لتكون أساسًا لتساؤل يقول: هل يمكن أن يجتهد النبي ﷺ وهو يوحى إليه؟ وقد تبلورت إجابة العلماء في تسعة أقوال مبناها كلها على الجـدل الفلسـفي. ويقترح الباحث إدراج جميع المسـائل العاريـة في مدخل أو مقدمة لعلم الأصول[3].

أما الصورة الثانية: فتتحقق بإعادة ترتيب درس المسـائل الأصولية، وكذا فهرسة منظومتها؛ بقصد استكشاف جديد أو تسهيل قديم. إضافة إلى تصفية كل مسألة من الأقوال التي ليس لها حجة قوية، والخلافات اللفظية التي لا يترتب عليها أثر فقهي،

(١) انظر: علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، ص ٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٢.

وتجميع الجهود التي بذلت بهذا الشأن، والاستقرار على مساحة مشتركة تكون نواة لتكوين عقلية المجتهد[1].

٢- تفعيل أصول الفقه:

تتحقق هذه العملية بإدخال العلوم المساعدة، كالمقاصد والفروق والتخريج في أصول الفقه؛ وذلك بهدف إضفاء الطابع التطبيقي عليه. كما يمكن الاستفادة من الدراسات الحديثة، مثل: السيمانتيك وعلم النفس؛ لإثراء بعض المباحث الأصولية، وإيضاح ذلك، أن علم السيمانتيك، نظرًا لما يشتمل عليه من تحليل للكلمات، ومضمونها، ومردودها، والعلاقة بين الحقيقة والمجاز، ودرجات هذا المجاز، يستطيع الإسهام في تيسير تحصيل أصول الفقه، وفتح آفاق جديدة لفهم المصادر الشرعية (القرآن والسنة) بطريقة تسمح بتوصيف الواقع، وتنزيل الحكم عليه بصورة أدق؛ حيث إن الدراسات الحديثة في هذا المجال بينت أن للكلمة مستويات تختلف تبعًا لاستعمالها؛ إذ قد يتخلف بعض عناصر الكلمة عن بعض مستوياتها.

فمثلًا بتحليل كلمة: «جرى» إلى عناصرها، وهي: الانتقال - بإرادة - من مكان لآخر - بسرعة. فلو قلنا جرى الرجل، كانت كل العناصر موجودة، أو جرى القطار، سقطت الإرادة، أو جرى المطر، سقط عنصر السرعة، أو جرى الأمر، لم يبق إلا الانتقال وسقط عنصر المكان.

فإذا وجدنا حديثا (ولا تبع ما ليس عندك)[2]. فإن كلمة: «عند» تعني لغةً ظرف زمان، وظرف مكان، وملك، وحكم. فلو جعلنا الكاف في «عندك» موجهة إلى التاجر الفرد، الذي تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة، فإن «عندك» تكون ظرف مكان - كما فهمها الفقهاء القدامى - أما إذا حكم السوق أعراف أخرى؛ نتيجة اختلاف طبائع الاتصال، وأحجام الأعمال، وقواعد الشخصية المعنوية، فلا بد أن تفسر

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢) رواه أبو داود في السنن ٢/ ٤٩٠، رقم ٣٥٠٣، الترمذي في الجامع ٣/ ٥٢٥ رقم ١٢٣٢ عن حكيم بن حزام.

«عنـدك» بمعنـى: في حكمك وتحت سـيطرتك، وتخرج من ظرفية المـكان، لكن تبقى ظرفية المكان معمولاً بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول[1].

أما وجه الاستفادة من الدراسات النفسية، فيتعلق الأمر ببحوث التصور المبدع أو الخلاق، التي أصبحت في عصرنا علومًا قائمة بذاتها، يدرب عليها الساسة وأصحاب اتخـاذ القـرار في الغرب؛ لمسـاعدتهم على أداء مهامهم بكفـاءة عالية. ومن ثم فإن إضافـة أسـس هذه العلوم إلى أصـول الفقه، يعد من الأهمية بمكان بالنسـبة لآليات الاجتهاد المعاصر[2].

٣- التنظير الأصولي:

اقـترح الباحث عـرض المادة الأصولية من خلال نظريات كلية، تعبر عن الأسـئلة التي أثارها المجتهد، وشـكلت الإجابة عنها موضوعات علم الأصول. حيث يقول: «لقد ثارت أسـئلة متتالية في ذهن المجتهد، مثلـت الإجابة عنها مواضيع ذلك العلم، ونحن نعرض هنا لتلك الإجابة مرتبة ترتيبًا منطقيًّا موافقًا للحاجة، والباعث على إثارة هذه الأسئلة في ذهن الأصولي. ونرى أن الإجابة عنها تمثل ما يمكن أن نطلق عليه نظريات أصول الفقه»[3]. وتتمثل هذه النظريات فيما يأتي:

أ- نظرية الحجية:

إن أول سـؤال ورد علـى ذهـن المجتهد هـو: ما الحجة التي نأخـذ منها الأحكام؟ وقد كانت الإجابة عنه، هي أننا نأخذ الأحكام من القرآن باعتباره النص الموحى به، المعصوم من التحريف، المنقول إلينا بالتواتر، ولأنه كلمة الله الذي نؤمن بأنه الخالق، وأننا ملتزمون في هذه الحياة الدنيا بما أمر ونهى، وأن هذه الأحكام مقياس المؤاخذة في يـوم آخر، يرجع فيه البشـر إلى خالقهم للحسـاب. ومن هنا يتضح لنا اسـتمداد

(١) انظر: قضية تجديد أصول الفقه، ص ٥٠.

(٢) انظر: علي جمعة، آليات الاجتهاد، ص ١٤٠.

(٣) علـي جمعـة، المدخل، ط١ (القاهـرة: المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ١٢٢.

أصول الفقه من علم الكلام. فإذا كان القرآن هو مصدر التشريع، تأتي السنة مبينة ومتممة للقرآن، حيث ثبت أن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه، وأن الأمر متوجه لطاعة ذلك الرسول، واعتبار عصمة بيانه عن الخطأ[1].

ب- نظرية الإثبات:

هي رؤية كاملة لقضية نقل النص شفاهة، وما استلزم من إيجاد علوم خادمة، كالجرح والتعديل، ومصطلح الحديث، والقراءات، لنقل وضبط النص الشرعي. ذلك أنه بعد بيان الحجة، تأتي مرحلة إثباتها. وقد يوهم هذا البيان الدور، إلا أن هذا الأخير ينفك، لانفكاك جهة الإثبات؛ حيث إن الحجية للقرآن والسنة جاءت في أغلبها وأساسها من أدلة عقلية، ثم حصل ثبوت القرآن والسنة من واقع للنقل مضبوط بأدلة نقلية[2].

ج- نظرية الفهم:

انبثقت هذه النظرية عن سؤال مفاده: كيف نفهم القرآن (الحجة الثابتة لدينا)؟ حيث إن الأصوليين وضعوا لذلك أدوات لتحليل وفهم النص، استمدت من مجموع اللغة وقواعدها ومفرداتها وخصائصها، ومن مجموع الأحكام الفقهية المنقولة. وتعد هذه المرحلة إحدى اللبنات الأساسية في بناء أصول الفقه، بغض النظر عن اختلافات المجتهدين والمدارس الفقهية في وضع تلك الأدوات[3].

د- نظرية القطعية والظنية:

إن الاكتفاء بالأدوات التي وضعها الأصوليون لتحليل، وفهم النص يقلص من مساحة القطعي. الأمر الذي أثار مشكلة القطعية والظنية في الفكر الأصولي. وكان حل هذه المشكلة القول بالإجماع، كدليل يوسع من دائرة القطعي. ومثال ذلك أن الأدوات اللغوية وحدها لا تكفي لتفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)؛ حيث إن الفاء للتعقيب، بما يمكن القول معه إن الوضوء بعد الصلاة؛ أي إذا ادعى مدعٍ هذا لم يكن لدينا بمحض الأدوات اللغوية ما يمكن إيقافه. فكان لا بد

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

من الإجماع الذي يخرج المسألة من دور الظنية إلى القطعية؛ بحيث لا يمكن في ظل هذا النسق المتضمن للإجماع أن يقال: إن الوضوء بعد الصلاة. وفهم قضية الإجماع في هذا الإطار سيحرر كثيرًا من الخلاف حول المسألة ويجعل كلام المؤيدين ذا معنى واضح وفائدة مرجوة[1].

هـ- نظرية الإلحاق:

إن النصوص المحددة بلفظها لا تشتمل على كل الحوادث التي تطرأ على الواقع النسبي المتغير. ومن هنا جاءت نظرية الإلحاق التي أخذ مضمونها أشكالًا متعددة، كالقياس وإجراء الكلي على جزئياته، أو تطبيق المبدأ العام على أفراده. وجميع المذاهب - حتى الظاهرية - يقولون بالإلحاق وإن أنكروا هيئة مخصوصة منه، وهو القياس[2].

و- نظرية الاستدلال:

هي عبارة عن مجموعة من المحددات، كالعرف، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، ونحوها، التي رأى الأصولي أنها تؤثر بمعنى أو بآخر في الوصول إلى الحكم الشرعي، مما ادعى معه بعضهم أنها أدلة وأنكرها آخرون، فسميت الأدلة المختلف فيها[3].

ي- نظرية الإفتاء:

تتضمن المقاصد الشرعية، والتعارض والترجيح، وشروط الاجتهاد والإفتاء؛ بحيث يقوم من توافرت فيه شروط الاجتهاد باستنباط الحكم، وعرضه على المقاصد الشرعية، فلا يتعداها، بل يجب أن يتسق معها حتى لا يكر على الأصل بالبطلان[4].

وقد أشار الباحث إلى أن هذه النظريات السبع ليست على سبيل الحصر؛ إذ يمكن الزيادة عليها، أو ضم بعضها إلى بعض. وتظهر أهمية التنظير الأصولي في جملة أمور:

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

١- تحقيق فهم أعمق للمسائل الأصولية.

٢- إظهار مبنى الخلاف وسببه، وكذا ترجيح رأي على آخر.

٣- بيان فائدة إثارة مسائل لا يمكن معرفتها إلا بالدخول إليها من خلال النظريات.

٤- بيان فائدة بعض الأدلة التي ثار حولها جدل قديم، مثل الإجماع.

٥- إبراز الكثير من المسائل التي تبدو عديمة الجدوى في نظر طالب العلم.

٦- بناء إطار معرفي مناسب للتحليل والدرس.

٧- أنها تكون المعيار الأمثل لتبني الآراء الأصولية أو تعديلها.

٨- تشغيل وتفعيل علم الأصول[١].

ثانيًا: تجديد أصول الفقه من حيث المضمون

قدم الباحث اقتراحين، من شأن الأخذ بهما تجديد أصول الفقه في شقه الموضوعي، وهما: إعادة ترتيب الكليات الخمس، وإضافة آليات فهم الواقع إلى علم الأصول.

١- إعادة ترتيب الكليات الخمس:

إن الترتيب المقترح للكليات الخمس هو كالآتي: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ المال[٢]. وقد دافع الباحث عن سلامة ترتيبه بجملة أمور، تتمثل فيما يأتي:

أ- أن المراد بالدين في هذا المقام: الشعائر التي تحتاج إلى النية، أو العبادة المحضة، أو محض التعبد، ولو كان في المعاملات. والإسلام ليس مقصودًا هنا؛ حيث إنه أعم من الدين - بالمفهوم السابق ذكره - لأنه خطاب الله - سبحانه وتعالى - للبشر[٣]، كما يفهم من تعريفه بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ص ١٤١، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار صادر، ١١٥٨هـ)، جـ٢، ص ٣٠٥.

(٤) المدخل ص ١٢٧.

ب- أن هذا الترتيب وإن كان مختلفًا عما درج عليه القدامى، إلا أنه لا يخرج عن كلامهم ولا يعارضهم. كما أنه لايخالف دليلًا شـرعيًا حتى يكون بدعة؛ فهو لا يعدو أن يكون أحد المداخل التي يستقيم معها حال الأمة في العصر الحاضر. ومؤداه أن الإسـلام، وهو خطاب الله ﷻ للبشـر، أمر بأوامر ونهى عن نواهٍ. هـذه الأوامر والنواهـي مقصدها المحافظة على أنفسـهم، وعلى عقولهم في تلـك النفوس، وكذا المحافظة علـى صلتهم بربهم تحقيقًا للمقصد الأول من وجود البشـرية، وهـو العبادة. ثـم أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على نسـلهم وحقوقهـم وعمـارة الأرض، وهو الذي يحقق العمـارة والعبادة. والعمارة من خلال تلك العبادة، هي العبادة التي تقوم بها الدنيا والآخرة[1].

ج- منطقية ترتيب الكليات الخمس على النحو المذكور؛ باعتبار أنه يجب المحافظة علـى النفس - أولًا - التي تقـوم بها الأفعال، ثم العقل الذي به التكليف، ثم الدين الذي به العبادة وقوام العالم. ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ النفس والعقل والدين، وهو النسل الناتج عن الإنسان، وما يندرج تحت هذا العنوان الكلي من المحافظة على العرض، وحقوق الإنسـان وكرامته، ثم بعـد ذلك نحافظ على قضية الملك، الـتي بها عمارة الدنيا عند تداوله؛ لأن المال يمثل عصبًا من أساسيات الحياة[2].

وقـد تصور الباحث جملة من الاعتراضـات، يمكن أن توجه إلى الترتيب المقترح، فرد عليها بما يأتي:

- أن الإجمـاع قـد انعقد علـى ترتيب الإمـام الغزالي للكليـات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسـل، والمال. كما أن استقراء موارد الشرع يدل علـى ذلك. والـرد عليه أن الإجمـاع المذكور مجرد دعوى يعوزهـا الدليل أو النقل الصحيح؛ حيث لم يحكه أحد من العلماء القدامى المعتبرين، بل هو من

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧.

إطلاقـات بعض المحدثين. فضلًا عن أن الترتيب المقترح لم يخالف ما قرره الغزالي؛ لأنه قصد بالدين الإسلام، وهو معنى غير مراد هنا لما تقدم بيانه[1].

- أن قضيـة الجهـاد تبـين أن الدين مقـدم على النفـس مصداقًا لقولـه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ﴾ (التوبة: ١١١). ويرد عليه بأن الإسلام لم يأمـر ألبتـة بالتفريط في النفس من أجل الدين، لكنه أمر بالمحافظة على النفس، بأفعال قد تؤدي إلى إهلاكها عرضًا أوقصدًا. والكلام هنا في المقاصد لا فيما يتم من الأمور بالعرض[2].

- أن في تقديـم النفـس والعقل علـى الدين قولًا بالتحسـين والتقبيح العقليين. ويرد عليه بأن المراد بالعقل هنا، القدرة على الفهم التي بها مناط التكليف، والأحـكام العلمية والعمليـة متعلقة بهذا المفهوم. أما العقل باعتباره منشـئًا للأحـكام، فغـير مقصود. ومـن ثم فلا مجـال للقـول بالتحسـين والتقبيح العقليين[3].

- أن تقديـم النفـس على الدين يكر على حد الـردة بالبطلان. ويرد عليه بأن ذلـك متصـور لو قصد بالديـن - في الترتيـب المقترح - الإسـلام. وما دام قـد علـم أن المراد بالدين المعنـى الأخص، فإن هذا الترتيـب يكون أدق من سابقه؛ حيث يفرق بين عدم الالتزام بأصل الإيمان، وما هو معلوم من الدين بالضرورة (الإسلام)، وبين عدم الالتزام بالشعائر الدينية (الدين). إذ يعد الأول كفرا ينهدم معه الإسلام نفسه، وبالتالي جميع المقاصد عقيدة ونظامًا، في حين يعد الثاني فسـقًا، لا يهدم المقاصد الأربعة الأخرى المتعلقة بالوجود والحضـارة. كمـا أنه يفرق بين الكفـر والنفاق؛ حيث لا يقتـل المنافق لظهور إسـلامه، وهو ما يتفق مع النصوص الشـرعية الواردة بهذا الشأن[4]. ويرى الباحـث أن الترتيـب المقترح للكليات الخمس، وتصور العلاقة بين الإسـلام

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٢) المرجع نفسه. ص ١٢٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣١.

والمقاصد الخمسة، يترتب عليه آثار مهمة تتجلى في علاقتنا مع الآخرين في الداخل والخارج، وفي اعتبار الإسلام دينًا وحضارة.

أ- علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل والخارج:

إن أساس علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل يقوم على الرعاية. وفي الخارج على الدعوة، لا على السلم والحرب. وانطلاقًا من هذه الرؤية، سيكون خطاب المسلمين للعالمين معقولًا؛ حيث يبينون لهم أن الإسلام أوسع من أن يكون دينًا؛ لأنه خطاب الله - تعالى - للبشر، المشتمل على ما يمكن الإنسان أن يقيم به حضارة، ويعمر به الأرض، ويعبد به الله تعالى، ويطيع أوامره تفصيلًا لا إجمالا. وعليه، فلا بد لمن في الداخل أن يندرجوا تحت الإسلام وحضارته، حتى وإن كانوا على غير ديننا. ذلك لأن الإسلام يشتمل على دين يختص به من أسلم وآمن بالله ورسوله، ودولة راعية للناس، وتحافظ لهم على المقاصد الخمسة التي منها الدين، الذي أباح الله - تعالى - قبول التعدد فيه داخل هذا النطاق[1].

ب- الإسلام دين وحضارة:

إن عالمية الإسلام جعلته يستوعب كل الطوائف بما لا يتعارض مع الدين. ويمكن تحديد علاقته بالبشر على مستويين: أولهما: الإيمان به والالتزام بأحكامه، وبالتالي الدخول تحت مظلة المقاصد الخمسة كلها. والثاني: احترامه وعدم الوقوف في سبيل دعوته، وكف اليد عن المسلمين. وبالتالي الاندراج تحت حضارته المتمثلة في نظام الحياة المتحقق بمقاصده دون الدين. وبذلك يلقي الإسلام بحضارته في الأرض من خلال شقيه (الوحي - الوجود). الأمر الذي ينتفي معه أية تبعية للغير، فضلًا عن دحض جميع الدعاوى المغرضة ضد الإسلام في العالم عامة، وبين الأمة الإسلامية خاصة[2].

٢- إضافة آليات فهم الواقع إلى أصول الفقه:

اقترح الباحث إضافة باب جديد إلى أصول الفقه، يشتمل على بيان آليات إدراك الواقع وتحليله؛ وذلك لأن علم الأصول الموروث لم يتوسع في بحث هذا الجانب

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

بصورة منضبطة ومقررة في قواعد[1]. وتزداد الحاجة إلحاحًا إلى الإضافة المقترحة، أن واقعنا المعاصر شـهد تغـيرات جذرية في الزمان، والمكان، والحال، والأشـخاص. الأمر الذي يسـتدعي دراسـة التغير الحاصل، وما يتطلبه ذلك من اسـتخدام أدوات جديـدة، ووضـع المناهج المناسـبة للتعامل مـع الواقع المتغير. والدليـل على ذلك أن نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية، واستقلالها عن الفلسفة قد ارتبط أساسًا بتغير الواقع، الذي أصبحت معه الأدوات المستعملة في العصور السابقة عاجزة عن إدراكه، وتحليله بدقة[2].

ويشترط في آليات فهم الواقع المقترح إضافتها إلى أصول الفقه، أن تكون مبنية على النسـق الإسلامي؛ وذلك لأن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي ظهرت لتصف الواقع الجديد، ترعرعت في ظل المادية الملحدة، ومن الصعوبة بمكان فصل مناهجها ونظامهـا المعـرفي عن منطلقهـا الفكري. إضافـة إلى أن الاتفـاق في بعض المبادئ الأساسـية مـع الفكر الغربـي، كالعدالة والأمن وغيرهما. لا يعـني اتفاق الجزئيات عند التطبيق[3].

ومن هنا تطرح الدعوة إلى إسـلامية المعرفة كبديل؛ من حيث إنها تعنى بصياغة النموذج المعرفي الإسلامي، ووضع أسس المنهجية الإسلامية، المتمثلة في القواعد التي يبنـى عليهـا، وينبثق منها مناهـج العلوم المختلفة. إن إسـلامية المعرفة بهذا المعنى، سوف ينتج منها وضع علوم اجتماعية وإنسانية تعد في الحقيقة أدوات لإدراك الواقع، ولـذا فـإن نتائج بحثها، يمكن أن يمد أصول الفقه في باب إدراك الواقع المضاف إليه بالقواعد والضوابط المعينة للأصولي في تحصيل الواقع؛ حتى يستطيع فهم النص من خلاله، وتهيئة الواقع لتلقي النص وتطبيقه[4].

---

(١) انظر: علي جمعة، «الثابت والمتغير في الشـريعة الإسـلامية»، المنار الجديد، العدد ٧ (ربيع الأول ١٤٢٠هـ/يوليو ١٩٩٩ م)، ص ٥٥.

(٢) انظـر: علـي جمعـة، «التغيير: الفلسـفة والمناهج» المسـلم المعاصر، العـدد ٨٨ (ربيع الأول ١٤١٩هـ/يوليو ١٩٩٨م): ص ٣٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤) علي جمعة، «أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية»، ص ١٤ (بحث غير منشور).

المطلب الثاني: النقد

يعبر هذا المشروع عن رؤية أصيلة وعميقة لقضية التجديد في أصول الفقه؛ استطاع الباحث عرضها بوضوح وجرأة وثقة. مما يدل على أنها منبثقة عن عقلية أصولية، مستوعبة للتراث الأصولي، عارفة بمواطن قوته ومكامن قصوره، ومدركة للتغيرات الطارئة على واقعنا المعاصر، وما أفرزته من قضايا جديدة، تتطلب وضع آليات مناسبة للتعامل معها من منظور إسلامي.

ولقد تضمن هذا المشروع التجديدي جملة من المقترحات، يمكن أن تكون منطلقًا لأبحاث علمية جادة، ستشكل روافد مغذية لعملية التجديد المنشود. من أهمها:

١- أن عرض أصول الفقه - من خلال نظريات كلية - يعد طرحًا جديدًا؛ يمكن أن يسهم في تعميق فهم الدارسين للعلم، وبناء الملكة الأصولية.

٢- أن التعامل مع أصول الفقه - كنسق مفتوح - يمثل وجهة نظر سديدة؛ حيث إنها ستتيح للعلم الاستفادة من نتائج علوم أخرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك. الأمر الذي سيمكن المجتهد من التعامل مع قضايا عصره بأداة قادرة على استنباط الأحكام، وتنزيلها بدقة على الواقع المتغير. وهذه نظرة جديدة لبنية العلم، خالف فيها الباحث التصور السائد في معظم المؤسسات العلمية الإسلامية، من كون أصول الفقه قد اكتمل بناؤه، وأن القسمة العقلية فيه قد انتهت، ولا زيادة فيه لمستزيد.

٣- أن إمداد أصول الفقه بآليات فهم الواقع وتحليله، انطلاقًا من علوم اجتماعية وإنسانية تتبنى النظام المعرفي الإسلامي، سيمكن المجتهد المعاصر من بسط الأحكام الشرعية على شتى مجالات الحياة، دون الوقوع في مزالق التبعية لمناهج غربية، من أجل تبرير الواقع المرير بدعوى المصلحة أو غيرها.

٤- أن ترتيب الكليات الخمس وفقًا للاعتبار الذي تبناه الباحث، وما يترتب عليه من آثار، سيعيد تكييف الخطاب الإسلامي المعاصر بما يتفق وعالمية الإسلام، وما يتطلبه ذلك من إعادة النظر في علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل والخارج.

والحاصل أن هذا المشروع التجديدي الواعد، وضع مفاتيح لفهم أصول الفقه وتفعيله، بصورة تؤمن متطلبات حركة الاجتهاد المعاصر. لكن الملاحظ أن المقترحات التي تضمنها المشروع، بثت في عدة كتب وأبحاث، وينتظر تحقيقها من خلال أطروحة تجديدية شاملة، تكون منطلقًا للباحثين في إثراء عملية التجديد المنشود.

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي (محمد باقر الصدر نموذجًا)

المبحث الأول: تحليل مضمون الدعوة

تصنف الإسهامات العلمية لمحمد باقر الصدر في مجال البحث الأصولي المعاصر، ضمن الأعمال التجديدية لدى الشيعة الإمامية؛ حيث عده بعضهم صاحب مدرسة أصولية، أدخلت العلم مرحلة تاريخية متميزة. يقول كاظم الحائري: «لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض، حينما يعتبر طفرة وامتيازًا نوعيًّا، هو في هوية البحث، يجعلنا نصطلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم. فحقًّا إن علم الأصول قد مر على يد أستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة، لكان هذا عصرًا رابعًا هو عصر ذروة الكمال»(١). ويقول عمار أبو رغيف: «وقد كان قدري وقدر جيل من طلاب مدرسة النجف الحديثة، أن نتتلمذ للمجتهد الشهيد السيد محمد باقر الصدر؛ حيث بدأت به مرحلة التفكيك وأدخل علم أصول الفقه مرحلة متميزة في سياق تاريخ هذا العلم»(٢).

وبتتبع النتاج العلمي للباحث - فيما يمكن إدراجه تحت مسمى التجديد - نجده يتمحور حول عدة عمليات، هي:

١- رصد وتحليل الفكر الأصولي.

٢- وضع النموذج الأصولي التعليمي.

٣- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة.

٤- التجديد في بحث المسائل الأصولية.

---

(١) مباحث الأصول، جـ١، ص ٥٨. نقلًا عن: كمال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر»، قضايا إسلامية، العدد ٣ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٢١٣.

(٢) عمار أبو رغيف، الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول، ط١ (بيروت: دار الثقلين، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، جـ١، ص ١٢.

وللوقوف بدقة على ما تضمنته هذه الإسهامات من أفكار تجديدية نتناولها بشيء من التفصيل.

أولاً: رصد وتحليل الفكر الأصولي

يقسم باقر الصدر مراحل تطور أصول الفقه عند الشيعة الإمامية إلى ثلاثة عصور:

العصر التمهيدي: هو المرحلة التي وضعت فيها الأسس الأولى لأصول الفقه على يد ابن عقيل، وابن الجنيد.

عصر العلم: هو المرحلة التي تحددت فيها معالم الفكر الأصولي، وانعكست بصورة جلية على البحث الفقهي في شتى مجالاته. ويعد الشيخ الطوسي رائد هذا العصر.

عصر الكمال العلمي: تمثله المرحلة التي استكمل فيها أصول الفقه خصائصه العامة، وبلغ مستوى النضج على يد مدرسة الأستاذ الوحيد البهبهاني، التي ظهرت في القرن (١٢هـ)، وقدمت جهوداً متضافرة في الفقه وأصوله[١].

ومن خلال قراءة تاريخية لتطور علم الأصول، توصل الباحث إلى عدة نتائج:

١- ارتباط تطور البحث الأصولي بتطور البحث الفقهي:

بقصد الكشف عن مدى تفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي، قام الباحث بتحليل النص الأصولي في ضوء النص الفقهي الذي تزامن معه. فتوصل إلى تحديد العلاقة بين ما أسماه: «علم النظرية» و«علم التطبيق». وهي تناسب مستوى البحث في علم الأصول عبر مختلف عصوره مع مستوى البحث الفقهي. وإيضاح ذلك أن علم الأصول في عصره التمهيدي، لم يتمكن من النمو؛ لأن الحاجات المحدودة للبحث الفقهي في تلك الفترة، قد ارتبطت بشكل أساسي بالمعطيات المباشرة للنصوص، فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نمو التفكير الفقهي.

---

(١) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط٣ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ٨٧.

أمـا في عصـر العلم، فإن أصـول الفقه واكـب التطور الذي تحقـق على الصعيد الفقهـي، ويتجلـى ذلك من خـلال قراءة كتـاب: العدة في الأصول علـى ضوء كتاب: المبسـوط في الفقه. وكلاهما للإمام الطوسـي. يقول الباحث: «إن تطور علم الأصول الذي يمثله الشـيخ الطوسـي في كتاب العدة، كان يسـير في خط موازٍ للتطور العظيم الذي أنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي. وهذه الموازاة التاريخية بين التطورين تعـزز الفكـرة التي قلناها سـابقًا عن التفاعل بـين الفكر الفقهـي والفكر الأصولي، أي بـين بحـوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي. فإن الفقيه الذي يشـتغل في حدود التعبـير عن مدلول النص، ومعطاه المباشـر بنفس عبارتـه أو بعبارة مرادفة، ويعيش قريبًـا من عصر صدوره مـن المعصوم، لا يحس بحاجة شـديدة إلى القواعد، ولكنه حـين يدخـل في مرحلـة التفريع على النـص، ودرس التفصيـلات، وافتراض فروض جديدة لاسـتخراج حكمها بطريقة ما من النص، يجد نفسـه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة، وتنفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحيبة»[١].

وقد خطأ باقر الصدر قول من ذهب إلى أن كتاب العدة، ينقض العلاقة بين تطور الفقه وتطور الأصول، ويثبت إمكانية تطور الفكر الأصولي بدرجة كبيرة دون أن يحدث أدنى تغيير في الفكر الفقهي؛ وذلك لأن الطوسي صنف العدة في حياة السيد المرتضى، والفكـر الفقهـي - وقتئـذ - كان في مرحلة النشـأة، ولم يتطور إلا مـن خلال كتاب المبسوط الذي ألفه الطوسي في آخر حياته. ووجه الخطأ أن المبسوط، وإن كان حقيقة متأخرًا تاريخيًّا عن العدة، إلا أنه لم يكن سوى تجسيد لتوسع وتكامل الفكر الفقهي، الذي كان قد بدأ بالتوسع والنمو والتفريع على يد ابن الجنيد، والمرتضى وغيرهما[٢].

٢- أسباب توقف نمو العلم (الفقه وأصوله):

يعزو الباحث توقف نمو العلم - لمدة قرن كامل - لعدة أسباب، منها:

أ- خلـو تلك الفترة ممن يسـتطيع مواصلة الطريق الذي بدأه الطوسـي، لا كما ادعى بعضهم من أن السـبب هو اسـتفحال النزعة التقديسية لأفكار الشيخ

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

في نفوس أصحابه؛ حيث يقول: «لايكفي التقدير العلمي لفقيه في العادة مهما بلغ، لكي يغلق على الفكر الفقهي للآخرين أبواب النمو والتفاعل مع آراء ذلك الفقيه، وإنما يتحقق هذا عادة، حين لا يكون هؤلاء في المستوى العلمي الذي يؤهلهم لهذا التفاعل، فيتحول التقدير إلى إيمان وتعبد»[١].

ب- تقهقر الفكر الأصولي السني خلال القرنين (٥ - ٦هـ): حيث بدأ بالانكماش ومني بالعقم. الأمر الذي أفقد الفكر الأصولي الشيعي أحد المثيرات المحركة له[٢].

٣- أسباب تطور العلم:

يرى باقر الصدر أن استئناف الفكر العلمي الإمامي لنشاطه الفقهي والأصولي - بعد مائة عام - بينما ظل البحث العلمي السني راكدًا يرجع لسببين:

أ- اختلاف روح التقليد في الحوزة العلمية التي خلفها الشيخ الطوسي، عنها في الحوزات الفقهية السنية؛ من حيث إن الأولى كانت حوزة فتية، تحتاج إلى مدة زمنية حتى تستوعب أفكار الشيخ، وترتقي إلى مستوى التفاعل معها والتأثير فيها. أما الثانية، فإن شيوع روح التقليد فيها كان نتيجة لشيخوختها[٣].

ب- تأثر الفقه السني بالأوضاع السياسية: لكونه الفقه الرسمي الذي تتبناه الدولة. فهو يزدهر في عصور الاستقرار السياسي، وتخبو جذوته أثناء فترة الاضطرابات كما حدث خلال القرنين (٦ - ٧هـ). أما الفقه الإمامي، فقد كان - دائمًا - منفصلًا عن الحكم، ولم يكن الفقهاء يستمدون دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم، بل من مشكلات الناس الذين يؤمنون بإمامة أهل البيت. حيث يقول: «وهكذا نعرف أن الفكر العلمي الإمامي كان يملك عوامل النمو داخليًا، باعتبار فتوته وسيره في طريق التكامل، وخارجيًا باعتبار العلاقات التي كانت تربط الفقهاء الإماميين بالشيعة وبحاجاتهم المتزايدة»[٤].

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٧٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٧١.

٤- معوقات نمو العلم:

يرى الباحث أن المقاومة الشديدة التي تعرض لها أصول الفقه من طرف الحركة الإخبارية التي ظهرت أوائل القرن (١١هـ) على يد الميرزا محمد الأمين الأسترابادي، يكمن وراءها عدة بواعث نفسية، تتمثل فيما يأتي:

أ- عدم استيعاب ذهنية الإخباريين لفكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؛ حيث اعتقدوا - خطأ - أن اعتمادها سيؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية والتقليل من أهميتها. لكن الأمر على غير ذلك؛ لأن كلًّا من العناصر المشتركة والعناصر الخاصة، لها دورها الأساسي. وعلم الأصول لا يهدف إلى استبدال العناصر الخاصة بالعناصر المشتركة، بل يعمل على وضع القواعد اللازمة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصة[١].

ب- سبق أهل السنة - تاريخيًّا - إلى البحث الأصولي والتصنيف الموسع فيه، أكسبه إطارا سنيًّا في نظر الحركة الإخبارية. ومما أكد هذا الظن لديها أن ابن الجنيد وهو من مؤسسي أصول الفقه الإمامي، كان متفقًا مع أكثر المذاهب السنية في القول بالقياس. كما أن تسرب بعض المصطلحات الأصولية الخاصة بأهل السنة إلى أصوليي الشيعة الإمامية، قد عزز نظرة الإخباريين، من أن أصول الفقه يتبنى نفس الاتجاهات العامة في الفكر العلمي السني. وكل ذلك وهم - في نظر الباحث - لأن تسرب بعض الأفكار الأصولية السنية إلى الفكر الأصولي الشيعي، إنما كان نتيجة تأثر التجربة المتأخرة بالتجارب السابقة في مجالها. وهذا لا يعني ألبتة أن أصول الفقه قد نقل عن الفكر السني، بل هو ضرورة فرضتها على الفقه الإمامي عملية الاستنباط. هذا فضلًا عن أن الإخباريين لم يدركوا التحول الجوهري الذي طرأ على مدلول المصطلح بما يتفق ووجهة النظر الإمامية[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

ج- المكانة التي حظي بها العقل عند الأصوليين، جعلته من أكثر العناصر إثارة للإخباريين على هذا العلم، نظرًا لموقفهم المتطرف إزاء العقل[1].

د- حداثة علم الأصول عند الإمامية؛ حيث إنه لم ينشأ إلا بعد الغيبة، الأمر الذي جعل الإخباريين يعتقدون أن أصحاب الأئمة وفقهاء مدرستهم، مضوا بدون علم الأصول ولم يكونوا بحاجة إليه. وما دام هؤلاء كانوا في غنى عنه في فقههم، فلا وجه للقول بتوقف الاستنباط والفقه على علم الأصول. وهذا تصور خاطئ - في نظر الباحث - لأن الحاجة إلى أصول الفقه قضية تاريخية. وعدم إحساس الرواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصوص بالحاجة إلى تأسيس علم الأصول، لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهي إلى هذا العلم في العصور المتأخرة، حين يصبح الفقيه بعيدًا جدًّا عن جو النص، ويتسع الفاصل الزمني بينهما؛ لأن هذا الوضع يخلق فجوات في عملية الاستنباط، ويفرض على الفقيه وضع القواعد العامة لعلاج تلك الحالة[2].

٥- مصادر استمداد علم الأصول:

خلص الباحث إلى أن هناك عدة مصادر ألهمت الفكر الأصولي عبر مراحل تطوره. وتتمثل في بحوث التطبيق الفقهي، وعلم الكلام، والفلسفة، والظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي، وعامل الزمن، وعنصر الإبداع الذاتي. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أ- بحوث التطبيق الفقهي:

إن البحث الفقهي هو الذي يكشف المشكلات العامة في عملية الاستنباط. ومهمة علم الأصول وضع الحلول المناسبة لها، والتي تصبح - فيما بعد - عناصر مشتركة في عملية الاستنباط. وأثناء تطبيق تلك العناصر على مجالاتها المختلفة، كثيرًا ما ينتبه الفقيه إلى أمور جديدة، يكون لها أثر في تعديل تلك النظريات أو تعميقها. وهذا يعني أن الفقيه عندما يجد تناقضًا بين الأحكام الفقهية والمقررات الأصولية، لا بد أن يعيد

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

النظر في هذه الأخيرة، ويحاول التوفيق بينها وبين الواقع الفقهي. الأمر الذي سيؤدي إلى توليد أفكار أصولية جديدة بالنسبة للنظرية، تحددها أو تعمقها. ومن أمثلة: ذلك بحوث المقدمات المفوتة[1].

ب- علم الكلام:

لقد استفاد علم الأصول من بعض المباحث الكلامية - خاصة في عصريه الأول والثاني - نظرًا لانتشار الدراسات الكلامية، ونفوذها الكبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين في تلك الفترة. ومن أمثلة ذلك: نظرية الحسن والقبح العقليين، التي استخدمت أصوليًّا في العصر الثاني لإثبات حجية الإجماع؛ أي إن العلماء إذا اتفقوا على رأي واحد، فهو الصواب؛ بدليل أنه لو كان خطأً لكان من القبيح عقلًا سكوت الإمام المعصوم عنه وعدم إظهاره للحقيقة، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأي المجمع عليه[2].

ج- الفلسفة:

استمد الفكر الأصولي - في عصره الثالث - من الفلسفة، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلًا من علم الكلام، وانتشار فلسفات مجددة، كفلسفة صدر الدين الشيرازي. ومن أمثلة ذلك: مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، وأثرها في مسائل أصولية متعددة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع الأفراد، وغيرهما[3].

د- الظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي:

إن طبيعة الظرف الذي يعيشه المفكر الأصولي، يمكن أن تسهم في استمداده لبعض الأفكار. ومن أمثلة ذلك: قاعدة اللطف، التي قال بها علماء العصر الأول؛ حيث كان من السهل عليهم التوصل إلى الدليل الشرعي الواضح لكل ما يعرض لهم من قضايا؛ نظرًا لقرب عهدهم بالأئمة، وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل. ومن ثم

---

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٢.

تصوروا أن هذه الحالة مطلقة ثابتة في جميع العصور، فادعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلًا واضحًا، ما دام الإنسان مكلفًا والشريعة باقية[1].

هـ- عامل الزمن:

إن علم الأصول مكلف بدراسة المشكلات الجديدة التي تظهر، نتيجة لاتساع الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص. ومن خلال قيامه بهذه المهمة، فإنه ينمو ويتطور. ومن أمثلة ذلك: بحث حجية الخبر الظني وإثباتها. فإن الفكر العلمي في العصر الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بقدر يجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور، وليس من المتيسر الإطلاع المباشر على صحتها - كما كان في العصر الأول - ومن هنا برزت أهمية الخبر الظني ومشاكل حجيته، التي توسع الفكر العلمي في بحثها، وعوض عن قطعية الروايات بالتوصل إلى دليل شرعي يثبت حجيتها وإن كانت ظنية. وبدخول العصر الثالث، أدى اتساع الفاصل الزمني إلى الشك حتى في مدارك حجية الخبر ودليلها الذي استند إليه البحث الأصولي في العصر الثاني؛ حيث تم الاستدلال على حجية الخبر الظني بعمل أصحاب الأئمة. وبما أنه كلما بعد الزمن عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم، يصبح الموقف أكثر غموضًا، والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة، فإن الأصوليين بدأوا في مستهل العصر الثالث، بالتساؤل عن إمكانية الظفر بدليل شرعي على مدى حجية الخبر الظني. وعلى هذا الأساس ظهر اتجاه جديد يدعي انسداد باب العلم: لأن الأخبار ليست قطعية، وانسداد باب الحجة؛ لأنه لا دليل شرعيًّا على حجية الأخبار الظنية، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي أساسًا للعمل، لا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من الخبر وغيره، ما دمنا نفتقر إلى دليل شرعي خاص على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

و- عنصر الإبداع الذاتي:

إن أصول الفقه يمتلك قدرة على الخلق والتوليد الذاتي؛ نتيجة التفاعل الحاصل بين العلماء النوابغ وأفكاره. ومن أمثلة ذلك: بحوث الأصول العملية، وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية[١].

٦- مجالات إبداع الفكر الأصولي:

يرى باقر الصدر أن الإبداع الذاتي لعلم الأصول لم يقتصر على مجاله الأصيل فحسب، بل امتد إلى عدد من أهم مشكلات الفكر البشري. وتفصيل ذلك أن أصول الفقه بلغ في العصر العلمي الثالث قمة الدقة والعمق، ووعى مشكلات الفلسفة، وطرائقها في التفكير والاستدلال، وبحثها متحررًا من التقاليد الفلسفية التي تقيد بها البحث الفلسفي منذ ثلاثة قرون. ويتجلى ذلك في تناوله لجملة من قضايا الفلسفة، والمنطق التي تتصل بأهدافه على نحو غير مسبوق، متميز عما قدمه الفلاسفة المسلمون أنفسهم[٢]. ففي مجال نظرية المعرفة، أدى الصراع الفكري بين الإخباريين والمجتهدين إلى ظهور أفكار جديدة. كما أن التيار الحسي كان قد تسرب - عن طريق هذا الصراع - إلى الفقهاء في وقت لم تكن الفلسفة الأوربية قد عرفته بعد.

وفي فلسفة اللغة، سبق الفكر الأصولي أحدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري، وهو اتجاه المناطقة الرياضيين، الذين يردون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة، ويرون أن المهمة الأساسية للفيلسوف هي تحليل اللغة وفلسفتها، بدلًا من تحليل الوجود الخارجي وفلسفته. هذا فضلًا عن أن بعض الأصوليين قد وضع نظرية الأنماط المنطقية، كما في محاولة المحقق محمد كاظم الخراساني في كتابه: «الكفاية» حيث ميز بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي، بما يتفق والفكرة الرئيسة في تلك النظرية[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

ثانيًا :النموذج الأصولي التعليمي

بتقويم الباحث للكتب الأصولية[1] التي ظلت مقررة في الحوزات العلمية طيلة خمسين عامًا، خلص إلى أن تلك الكتب رغم أهميتها، واعتبارها - حسب مراحلها التاريخية - كتبًا تجديدية، إلا أنها لم تعد صالحة لأداء وظيفتها. مما يدعو بإلحاح إلى إيجاد البديل المناسب. وذلك للأسباب الآتية:

١- التطور الذي شهده الفكر الأصولي الشيعي خلال القرن (٢٠) حيث ولد العديد من الأفكار، واستحدث بعض المصطلحات، وطريقة جديدة في بحث بعض المسائل. وهي مكتسبات ينبغي أن يستفيد منها النموذج التعليمي المنشود.

٢- المنهج الصحيح في تدرج الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، ينبغي أن يتجه لعرض آخر ما بلغه العلم من أفكار وتحقيقات ومصطلحات، وذلك بدرجات متفاوتة كمًّا وكيفًا. إذ من الخطأ أن يكون التدرج منتزعًا من تاريخ العلم؛ لأن ذلك سيؤدي إلى الاهتمام بأمور لم يعد لها مكان في العلم بحسب وضعه الفعلي.

٣- إن بعض الكتب الأصولية لم يؤلف لأغراض تعليمية، بل لإبداء الرأي، وطرح الأفكار حول المسائل الأصولية المختلفة. ومن شأن هذا النوع من الكتب ألا يحرص مصنفه على إبراز جميع خطوات الاستدلال، وحلقات التفكير في المسألة؛ لوضوحها بالنسبة للعالم. ومن ثم فإن كتابًا يوضع بهذا الاعتبار لايصلح أن يكون كتابًا دراسيًّا، مهما كانت قيمته العلمية[2].

ولكي يحقق الكتاب التعليمي مقصده، ينبغي أن تتوافر فيه المواصفات الآتية:

١- عرض الأفكار بطريقة تدرجية، ينتقل فيها من البسيط إلى المعقد، ومن الأبسط رتبة إلى المتأخر.

---

(١) المعالم، القوانين، الرسائل، الكفاية.

(٢) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط٢ (قم: مجمع الشهيد آية الصدر العلمي، ١٤٠٨ هـ)، جـ ١، ص ٧.

٢- توفير فهم مسبق للطالب فيما يتعلق بالمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدعى في شتى المباحث الأصولية محل الدراسة.

٣- وضع الملاحظات مكانها المناسب، وإبراز الثمرة من المطالب المرتبطة ببعضها كلما أمكن ذلك.

٤- تحديد المقدار الذي ينبغي أن يقدم من الفكر العلمي الأصولي، وفقًا للهدف المراد تحقيقه في كل مرحلة تعليمية[١].

وفي ضوء ما تقدم ذكره، حاول الباحث تحقيق النموذج الأصولي التعليمي - كما يراه - من خلال كتابه: «دروس في أصول الفقه» حيث ألفه وفق منهجية، عدها الأمثل في كتابة علم الأصول. وذلك بالنظر إلى أنه سيمكن من سد الفجوة بين ما كان يدرسه الطالب المبتدئ في الكتب القديمة، وبين الموضوعات والآراء التي تطورت على يد المحققين. وقد تميز هذا الكتاب عن محاولات أخرى، سعت لتحقيق نفس الهدف، بطريقته المبتكرة في عرض المادة الأصولية الموروثة، وبتضمنه للعديد من المصطلحات الجديدة، مثل: حق الطاعة، والتزاحم الحفظي، والتعارض المستقر وغير المستقر[٢].

وتتلخص طريقة العرض التي انتهجها الباحث فيما يأتي:

أ- توزيع المادة الأصولية على ثلاث حلقات، تتضمن كل واحدة منها علم الأصول بكامله، مع اختلاف في مستوى العرض كمًّا وكيفًا. والقصد من هذا التوزيع، أن عرض مجموع الكمية المتعلقة بالمسألة الواحدة في حلقة واحدة تحميل فجائي للطالب فوق طاقته. وتمثل الحلقات الثلاث همزة وصل بين الكتب القديمة وآخر ما توصل إليه المحققون في العلم.

ب- الاقتصار على استعمال أساليب التعبير الحديث في الحلقة الأولى، والاحتفاظ بالعبارة الأصولية القديمة في بقية الحلقات. والهدف من ذلك عدم قطع الصلة بين الطالب ومصادر العلم الموروث.

---

(١) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٨.

(٢) المرجع نفسه، جـ ١، ص ١٩.

ج- تعديل التصنيف الثنائي للمسائل الأصولية (مباحث الألفاظ - الأدلة العقلية) ليصبح (مباحث الأدلة - مباحث الأصول العملية). وتقسيم مباحث الأدلة إلى (الدليل الشرعي - الدليل العقلي). وتقسيم الكلام في الدليل الشرعي إلى (الدلالة - السند - حجية الظهور). والغاية من هذا التعديل، تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط، وتجاوز التحديد الموروث تاريخيًّا للمسائل الأصولية، حيث أضيفت مسائل جديدة.

د- تقديم البسيط على المعقد في استعراض المسائل، والتدرج في العرض حسب مستوى تعقيدها وترابطها. مع الحرص على استيفاء كل ما يتعلق بتحديد التصورات العامة فيها.

هـ- ترتيب البحوث الأصولية بصورة تظهر الارتباط بين الفقه والأصول[1].

ثالثًا: توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة

اقترح الباحث اتجاهًا جديدًا في تفسير نمو المعرفة، أطلق عليه «الاتجاه الذاتي»[2]. حاول من خلاله الكشف عن حقيقة الأسس المنطقية، التي يقوم عليها الدليل الاستقرائي من حيث إفادته اليقين. وذلك باستخدام نظرية حساب الاحتمال، التي أعاد صياغتها بكيفية تسمح بتحقيق المراد.

ويأتي هذا الطرح الجديد، انطلاقًا من أن الاتجاه العقلي قد أخفق في وضع الأساس المنطقي المناسب للدليل الاستقرائي. يقول باقر الصدر في تقريراته: «إن طريقة تولد المعارف البشرية - حسبما يصورها المنطق الصوري - أن الفكر يسير دائمًا من معارف أولية ضرورية، هي أسس المعرفة البشرية، إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريق البرهان والقياس، التي يحدد صورتها علم المنطق، فأي خطأ يفترض، إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادة القياس، فإن كانت المادة أولية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها، وإن كانت ثانوية مستنتجة من

---

(١) المرجع نفسه، جـ١، ص ٢٠، ٢٤.

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط٣ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ١٣٣.

برهـان وقيـاس، فينقل الـكلام إليه حتى ينتهـي إلى خطأ في الصـورة؛ لأن المعارف الأولية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الأولية في الفكـر البشـري بمـدركات العقل الأول، وعلـى المعارف المسـتنتجة منها بمدركات العقل الثاني. إلا أن هذا التصور أساسًا غير صحيح، على ما شرحناه مفصلًا في كتاب الأسـس المنطقية للاسـتقراء. فإن هذا البحث كان منشأ لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشـرية اسـتطاعت أن تملأ فراغًا كبيرًا في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة»[١].

وينطلق باقر الصدر في إعادة بناء المعرفة، من أن المنطق الأرسطي يقسم الاستدلال إلى اسـتنباط واسـتقراء. ومنذ المحاولات الأولى لتنظيم مناهج الاسـتدلال منطقيًا، طرح التسـاؤل حول ما إذا كانت صحة المقدمات التي تقرر في الدليل الاسـتنباطي أو الاسـتقرائي كافية لتبرير الاعتقاد بالنتيجة المتوصل إليها. وبصدد الإجابة عن ذلك السـؤال، لوحظ أن هناك فرقًا جوهريًا بين الاسـتنباط والاسـتقراء، يتمثل في وجود ثغرة بتركيب الدليل الاستقرائي يخلو منها الدليل الاستنباطي.

وإيضاح ذلك: أنه في الاسـتنباط يكون التوصل إلى النتيجة من مقدماتها قائمًا - دائمًا - على مبدأ عدم التناقض، الذي يستمد منه المبرر المنطقي لتلك العملية؛ لأن النتيجة مساوية لمقدماتها أو أصغر منها. فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات. وعليه، فإن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستبطن تناقضًا منطقيا. أما بالنسـبة للاسـتقراء، فإن النتيجة تكون أكبر من مقدماتها، وهذا الأمر لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض؛ لأن افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضًا منطقيًا[٢].

وقد حاول المنطق الأرسـطي سـد ثغرة الدليل الاسـتقرائي؛ بإرجاعه إلى الدليل القياسـي. ووجه ذلك أن الدليل الاسـتقرائي بعد حصوله خلال الاسـتقراء الناقص

---

(١) انظـر: الهاشمـي، بحـوث في علـم الأصول، جـ ٤، ص ١٣٠. نقـلًا عن: كمـال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر»، ص ٢١٥.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٧.

علـى عـدد كبير من الأمثلـة، إضافة إلى انطلاقه من المبدأ العقلـي: الاتفاق لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا، يتخذ الشكل القياسي في الاستدلال؛ إذ يقرر أن ظاهرة (أ) وظاهرة (ب) اقترنتـا خلال الاسـتقراء مرات عديـدة. وكلما اقترنت ظاهرتـان بكثرة، فإن إحداهما تكون سببا للأخرى؛ لأن الاتفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا.

ويسـتنتج من ذلك أن (أ) سـبب لـ (ب). مما يدل على أن هذه العملية اسـتدلال قياسي. حيث تم الانتقال من العام إلى الخاص، وليست من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسـير من الخاص إلى العام. ولكون الدليل الاسـتقرائي يسـتبطن قياسًا، فهو في حقيقته دليل قياسـي يسـير من العام إلى الخاص. وليس دليلًا اسـتقرائيًّا ينتقل من الخـاص إلى العـام. ومن ثـم فقد أطلق عليه المنطق الأرسـطي اسـم: «التجربة» التي تمثـل عنده أحد مصـادر المعرفة، أي مـن القضايا اليقينية. وهذا خلاف للاسـتقراء الناقص الذي يعد أحد عنصري التجربة، ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. مما يـدل على أن الاسـتقراء الناقص مجرد تعبـير عددي عن الأمثلة الـتي لوحظت أثناء الاستقراء، في حين أن التجربة تتألف من ذلك الاستقراء، ومن مبدأ عقلي مسبق يتكون منهما معًا قياس منطقي كامل. يقول الباحث: «وهكذا نعرف أن المنطق الأرسطي حين يؤكـد في بعض نصوصه على أن الاسـتقراء الناقص لا يفيد علمًا، ويؤكد في مجال آخر أن التجربـة تفيد العلم، يريد بالاسـتقراء الناقص الـذي لا يفيد العلم مجرد التجميع العددي للأمثلة، دون إضافة أي مبدأ عقلي مسبق. ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلـة، فيما إذا أتيح تطبيق مبدأ عقلي مسـبق عليهـا، وتأليف قياس منطقي يبرهن على السببية من مجموع ذلك»[1].

لكن باقر الصدر خالف المنطق الأرسـطي في مسـلكه، وذهـب إلى أن المبدأ الذي ينفي تكرر الصدفة النسـبية باستمرار، ليس معرفة عقلية قبلية، بل هو- على فرض قبوله - لا يعدو أن يكون نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرر الصدفة النسبية فيها على خط طويل. وما دام هذا المبدأ بنفسـه معطى اسـتقرائيًّا، فلا يمكن أن يعد أساسًا للاستدلال الاستقرائي. بل إنه يتوجب - عندئذ - الاعتراف بأن الأمثلة التي

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على أقضية كلية وتعميم استقرائي، دون حاجة إلى ما تكلفه الاتجاه العقلي[1].

ويمكن توضيح الفرق المنهجي بين الاتجاه العقلي والاتجاه الذاتي، ببيان موقفهما من تفسير «القضية المتواترة» التي تعرف بأنها: «القضية التي يحكم بها العقل بواسطة إخبار عدد كبير يمتنع تواطؤهم على الكذب»[2]. وبتحليل هذا التعريف نجده يتألف من مقدمة صغرى (إخبار عدد كبير بقضية معينة)، ومقدمة كبرى هي حكم العقل الأولي بـ: (امتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب). وبضم المقدمتين يستنتج على طريقة القياس صدق القضية المتواترة. وبما أن المقدمة الصغرى خارجية، والمقدمة الكبرى عقلية أولية. فقد صنف المنطق القضية المتواترة ضمن القضايا الست الأولية في كتاب البرهان. وهذه الصورة مشابهة للتصديق بأن الاتفاق لا يكون دائميًّا، الذي جعله المنطق الأرسطي أساسًا للقضايا التجريبية والحدسية. فكما أن الاتفاق لا يكون دائميا، فكذلك لا يكون الكذب دائميًّا. وعليه، فإذا اطرد الإخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين، فإن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها تكون صادقة[3]. أما الاتجاه الذاتي، فيخالف في هذا التفسير؛ إذ يرى أنه لا توجد كبرى عقلية أولية في التواتر تقضي بامتناع التواطؤ على الكذب. لأن تلك القضية الكبرى إنما ثبتت بالاستقراء والمشاهدة لعالم الخارج. وبالتأمل في كبرى القضية المتواترة يلاحظ أن مردها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية؛ لأن كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعته لإخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الإخفاء اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثاني، والمصلحتان معا اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في نفس الشيء... إلخ رغم اختلاف ظروفهم وأحوالهم، مما يدل على تكرر الصدفة مرات كثيرة.

وهذا يعني أن اليقين بالقضية التجريبية المتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في محور واحد؛ حيث إن

(١) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٦.

إخبار كل مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكل اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما، ومن المحتمل بطلانها- أي القرينة - لإمكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرر الخبر أو الاقتران تعددت القرائن الاحتمالية. وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريبًا من الصفر جدًّا، فيزول تلقائيًا لشدة ضآلته[1].

لكن قد يعترض على ذلك بأن تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفرًا، مما يحول دون الوصول إلى اليقين. والجواب وفقًا للاتجاه الذاتي، أن هناك مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في المرحلة الثانية من تكوينه. وتتلخص في أنه كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، تنتج قيمة احتمالية كبيرة تتحول ضمن شروط معينة إلى يقين؛ ذلك لأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها الاحتفاظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدًّا. فأي قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة التي تتحول إلى يقين. مع الإشارة إلى أن فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة، ليس نتيجة تدخل عوامل يمكن التغلب عليها والتحرر منها، بل لأن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية نتيجة تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري[2].

ويعود منشأ الاختلاف بين الاتجاه العقلي والاتجاه الذاتي، أن الأول لا يؤمن إلا بطريق واحد لنمو المعرفة هو: «التوالد الموضوعي». ويعني أنه إذا وجد تلازم بين قضية أومجموعة من القضايا، وقضية أخرى. يمكن أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. ويعد هذا المسلك هو الأساس في كل

(١) انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، جـ ١، ص ١٩٩. نقلًا عن: كمال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر»، ص ٢٢٢.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٦٨.

استنتاج يقوم على أساس القياس الأرسطي؛ لأن النتيجة فيه تكون - دائمًا - ملازمة للمقدمات التي تتكون منها.

أما الاتجاه الذاتي، فيرى أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي. ويعني أنه يمكن نشوء معرفة، وتولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين الموضوعين، وإنما يتحقق ذلك على أساس التلازم بين نفس المعرفتين. حيث إن لكل معرفة جانبًا ذاتيًّا وآخر موضوعيًّا. يمثل الأول الإدراك، ويمثل الثاني الأمر المدرك الذي له - بحكم تصديقنا به - واقع ثابت بصورة مستقلة عن الإدراك[1]. يقول باقر الصدر: «وعلى هذا اضطر المنطق الأرسطي نتيجة لإيمانه بالدليل الاستقرائي إلى القول بأن طريقة التوالد في الاستدلالات الاستقرائية موضوعية لا ذاتية، وأن كل استدلال استقرائي مرده إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية تقول: إن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار على خط طويل، وصغرى مستمدة من الخبرة الحسية تقول: إن (ا) و(ب) اقترنتا باستمرار على خط طويل، وإن الأمثلة المستمدة من الاستقراء والخبرة الحسية - التي تكون الصغرى في القياس - لا تكفي وحدها لاستنتاج أي تعميم استقرائي، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعيًّا، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعية مالم تدخل في الاستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية القبلية، التي تنفي تكرر الصدفة النسبية على الخط الطويل»[2].

وقد كان للاتجاه الذاتي في نظرية المعرفة أثر في دراسة مسائل عقدية وأصولية، تناولها باقر الصدر على نحو غير مسبوق؛ حيث إنه أضاف أداة جديدة في الإثبات، تتمثل في الدليل العلمي على مستوى العقيدة، والإثبات الوجداني في أصول الفقه.

فبالنسبة للعقيدة، حاول الباحث إعادة عرض أصولها - من خلال نظرية الاحتمال - التي توصل عن طريقها إلى أن الأسس المنطقية، التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٤- ١٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم؛ من طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. مما يدل على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما[1].

يؤكد ما تقدم قوله: «وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه. يتمثل في كل منهما معطيات الحس والتجربة من ناحية وتنظيمها عقليًّا، واستنتاج أن للكون صانعًا حكيمًا من خلال ذلك. والنمط الأول: نطلق عليه اسم الدليل العلمي الاستقرائي. والنمط الثاني: نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي. ومقصودنا من الدليل العلمي، كل دليل يعتمد الحس والتجربة، ويتبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»[2]. ويقول أيضًا: «كما أثبتنا الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك نثبت نبوة محمد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»[3].

أما فيما يتعلق بأصول الفقه، فقد أسس باقر الصدر أكثر المسائل المرتبطة بالحجج والأمارات والأصول العملية على نظرية الاحتمال؛ إذ يقول: «بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي، نريد أن نتكلم الآن عن مسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين؛ أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني. والآخر: وسائل الإثبات التعبدي. والمقصود بالإثبات الوجداني اليقين؛ ولذا كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا، كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال، كالتواتر والإجماع ونحوهما»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(٢) باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ص ١٧. نقلا عن: كمال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد باقر الصدر»، ص ٢٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٤) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول، جـ١، ص ١٩٤. نقلًا عن: المرجع السابق، ص ٣٠٥

رابعًا: التجديد في بحث المسائل الأصولية

تناول باقر الصدر بعض المسائل الأصولية، بمنهج جديد مغاير لما عليه الحال عند الشيعة الإمامية. ومن أمثلة ذلك: محاولته إثبات حجية الإجماع على أساس حساب الاحتمالات؛ حيث ذهب إلى أن الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة. فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي. وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معًا. وبقدر احتمال الإصابة تشكل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية، لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف. فهنا وإن كان احتمال الخطأ في فتوى كل فقيه واردًا، إلا أنه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين، وإجراء حساب الاحتمالات فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها ببعض، نصل إلى القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير، بعدم خطئها جميعًا وهو حجة على كل حال[1].

أما الشيعة الإمامية، فقد اختلفوا في حجية الإجماع على مسالك متعددة:

أولها: حكم العقل بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على خطأ، استنادًا إلى قاعدة اللطف.

الثاني: قيام دليل شرعي على حجية الإجماع، ولزوم التعبد بمفاده. وبناء على هذا المسلك فإن حجية الإجماع من باب الأمارات المنطقية التي قد تخالف الواقع.

الثالث: إخبار المعصوم وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع. فيكون الإجماع كاشفًا عن الحكم الواقعي.

الرابع: إثبات حجية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري؛ حيث إن الأصوليين قسموا الملازمة إلى ثلاثة أقسام، ثم بحثوا عن تحقق أي واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي الملازمة العقلية، والعادية، والاتفاقية. ومثلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، والثانية: بين اتفاق المرءوسين على شيء ورأي رئيسهم، والثالثة: بين الخبر المستفيض وصدقه[2].

---

(١) انظر الهاشمي، بحوث في علم الأصول، جـ٤، ص ٣٠٩. نقلًا عن: المرجع السابق، ص ٢٢٥

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

المبحث الثاني: النقـــد

بغض النظر عن بعض التعميمات التي أطلقها الباحث؛ يلمز أهل السنة، وينتصر لمذهبه بموضوعية أو تحيز. فإننا سنقتصر الكلام على بيان نقد دعوته إيجابًا أو سلبًا في الجانب التجديدي فقط. وبالتأمل فيما طرحه باقر الصدر من أفكار، وما توصل إليه من نتائج، وما عرضه من بدائل. يمكن القول أن ما قدمه صادر عن عقلية أصولية واعية، فقهت فكرة التجديد، وما تتطلبه تلك العملية من مرتكزات تنطلق منها، ومن آليات تتحقق بها. وتظهر فائدة الدعوة التجديدية عند باقر الصدر فيما يأتي:

١- أن القراءة التاريخية لأصول الفقه، بقصد رصد حركة تطوره من خلال تفاعله مع المشكلات المنهجية المستجدة التي تعترض العقل الفقهي، ومدى قدرة الأصولي على إيجاد الحلول المناسبة، مسألة مهمة بالنسبة لعملية التجديد؛ وذلك بالنظر إلى الارتباط الوثيق بين نظرية العلم وتطبيقاته. ومن شأن التعاطي مع تاريخ العلم على هذا النحو أن يجعل أصول الفقه نسقًا مفتوحًا، قابلًا للتجدد كلما دعت الحاجة لذلك.

٢- أن التعرف على مصادر استمداد أصول الفقه - عبر مختلف مراحل تطوره - سوف يتيح فهما أدق لمسائل العلم. كما سيكشف عن العوامل التي أدت إلى تعميق، أو تعديل، أو إضافة بعض الأفكار الأصولية. وتلك عملية لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار لتحقيق التجديد المنشود.

٣- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة انطلاقًا من أصول الفقه؛ حيث إن ما قام به باقر الصدر، هو تطوير لآرائه النقدية المتعلقة بمدى حجية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الأرسطي. وفي ذلك تأييد لما أشار إليه الباحث من أن قدرة الفكر الأصولي على الإبداع الذاتي، لا تقتصر على مجاله فحسب، بل تمتد لتناول قضايا الفكر الإنساني فيما يتصل منها بأهدافه. ويعد استثمار علم الأصول على النحو الذي قام به الباحث مما نحتاجه كثيرًا في تجديد العلوم؛ حيث لا يمكن ذلك إلا بإدراك النموذج المعرفي الذي يمثل أحد الأسس التي يبنى عليها التجديد.

٤- لفت الانتباه إلى أن الكتاب الأصولي الفكري- مهما كانت قيمته العلمية - غير مناسب لأن يكون كتابًا تعليميًّا؛ لأن هذا الأخير لا بد فيه من جملة مواصفات تجعلـه محققًا للغاية من تأليفه. وهـو ما حاول الباحث التزامه في «دروس في أصول الفقه». وتتلخص تلك المواصفات في الآتي:

أ- الاستفادة من آخر نتائج البحث الأصولي على مستوى الأفكار، والمصطلحات، والتحقيقات.

ب- تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط.

ج- الربط بين القواعد الأصولية والتطبيقات الفقهية.

٥- وضـع نمـوذج عملي في توليـد المصطلحات. وهو أمر يخـدم قضية تجديد أي علـم، خاصـة أصول الفقه. فإنـه يحتاج إلى المصطلحـات، وتحديد المفاهيم بإزائها، وكذلك القواعد الكلية التي تحكم مسائله. ولقد أدلى الباحث في هذا الاتجاه بما يعد أسلوبًا جديدًا ومثالا عمليًّا يمكن أن يحتذى به.

ورغم ما تضمنته هذه الدعوة التجديدية من إيجابيات، فإن هناك بعض المؤاخذات يمكـن أن ترد عليها، منها: قضية الربـط بين الفقه والأصول - على النحو الذي قام بـه الباحـث - في قراءتـه لتاريخ تطور العلم. فهو وإن كان أمرًا شـبيهًا بما دعت إليه المدرسـة الحنفيـة، إلا أنهما يختلفان في المنطلق؛ حيـث إن باقر الصدر يرى أن الفقه نفسه يتجدد ويتطور تبعًا للواقع، وكأن الفقه علم ينتج من جدلية النص والواقع. كما أنه يجعل الأصول علمًا مرتبطًا بالفقه، فتكون مهمة الأصولي- حينئذٍ - السـعي إلى اسـتخلاص الأصـول الكامنة خلف فتوى الفقيه، إضافة إلى حل المشـكلات المنهجية المثارة من قبل هذا الأخير. مما سيؤدي إلى ربط أصول الفقه بالواقع المتجدد والمتغير عن طريق الفقه.

والحقيقـة أن هذه الدعوة، قـد تخفي وراءها نوع اضطراب لدى الفقيه والأصولي على حدٍّ سـواء؛ حيث سـيلجأ الأصولـي إلى تغيير القواعد والأسـس التي بنى عليها علمـه، ويعيد تعديلها إذا لم تصمد للواقـع المتغير، مما يجعل العلم تابعًا للواقع. وهو

الأمـر الـذي قـد يجر - من حيـث لا ندري - إلى القول بالنسـبية المطلقـة، أو يؤدي إلى تحكـم الواقـع في الأحـكام، ويقدح فيما أجمع عليه المسـلمون مـن أن الحكم لله وليس للبشر ولا للواقع. ويكون الفرق غاية في الدقة بين مراعاة المصلحة، وبين التأثر بتيارات الواقع المرير.

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

المبحث الأول: التجديد هدفًا ووسيلة

بقصد توضيح رؤية الباحثة حول قضية التجديد في أصول الفقه، وإزالة ما أحاط بهذه الدعوة من شبهات. يبدو من الأهمية بمكان تحديد الهدف الذي تنشده عملية التجديد، وكذا عرض الوسيلة التي بها يتحقق. وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: هدف التجديد

إن الهدف الأساس الذي تنشده الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، هو إخراج العلم من أزمته الراهنة التي رصدت مظاهرها في الباب الأول. وذلك بتفعيل أصول الفقه كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات. وخدمة لهذه الغاية، تسعى عملية التجديد إلى تحقيق جملة من الأمور الإجرائية التي يمكن تلخيصها في الآتي:

أولًا: تيسير أصول الفقه

تسعى عملية التجديد إلى تيسير علم الأصول للدارسين؛ رجاء تفهمهم بصورة أكثر وضوحًا وعمقًا، مما يمكنهم من الاختيار المناسب للمذاهب المعروضة عليهم، وذلك بعد التعرف على الأدلة، وجهة الدلالة، وكيفية إدارة النقاش، والمناظرة الفكرية بين المذاهب المختلفة.

ثانيًا: تكوين الملكة الأصولية

تروم عملية التجديد تكوين الملكة الأصولية التي تستطيع تخريج الفروع على الأصول، وبناء العقلية الأصولية القادرة على فهم التراث، وفهم الواقع، وكيفية الوصل بينهما بإيقاع المطلق على النسبي.

ثالثًا: تطوير أصول الفقه

تتغيا عملية التجديد تطوير علم الأصول بحيث يضم إليه أداة مدركة للواقع؛ تستفيد من خبرة العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا يستلزم بناء علوم اجتماعية وإنسانية تنبثق من نظام معرفي إسلامي، ثم يستفاد من نتائج هذه العلوم، بعد تحويلها إلى قواعد ومبادئ لخدمة أصول الفقه في ثوبه الجديد.

رابعًا: إثراء المعرفة الإنسانية

تسعى عملية التجديد إلى إثراء المعرفة الإنسانية بواسطة عرض أصول الفقه - كمنهج للتفكير، والإدراك، والعمل - على العقل البشري وأصحاب المعارف المختلفة. وكذا محاولة نقل هيكلة ذلك العلم في ثوبه الجديد إلى العلوم الأخرى، خاصة علم الإنسان والاجتماع البشري.

المطلب الثاني: وسيلة التجديد

يرتبط تحقيق الهدف الذي تطمح إليه الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، بضرورة إيجاد الوسائل الآتية:

أولًا: الكتاب الجامعي

تمثل هذه الوسيلة اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات؛ حيث يتصل الطالب بالمصدر، ويدرك الأدوات البحثية، ويتعلم شروط الباحث، والعلوم الخادمة لتخصصه، وكيفية الربط بين العلوم المختلفة. ومن ثم فليس من المبالغة القول بأن الكتاب الجامعي يحتاج إلى ما يطلق عليه في عالم الفكر: «صناعة ثقيلة»؛ لأنه نتاج عملية طويلة، تستقر فيها النماذج المعرفية السائدة، والمناهج البحثية المعتمدة، والمدارس الفكرية المختلفة، ثم يأتي الكتاب الجامعي تتويجًا لكل ذلك. من هنا، يمكن جعل هذه الوسيلة الخطوة الأولى في طريق تجديد أصول الفقه.

ثانيًا: التدريس

يعد التدريس أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية، والمتمثلة في: الأستاذ، والطالب، والكتاب، والمنهج. إضافة إلى الجو العلمي الذي يشتمل على طريقة التدريس، ومكانه، وأدواته، والامتحان بأنواعه المختلفة. ولا يتم التعليم إلا بتوافر جميع العناصر المذكورة، حتى لو حصلنا ثقافة عامة نتيجة الاتصال بالكتاب الجامعي. وعلى هذا يقع التدريس في مكان جليل من العملية التعليمية، مما يجعل الاهتمام به أمرًا مؤكدًا في طريق تجديد أصول الفقه، وتهيئة الطلاب لقبوله، وإحداث التراكم المعرفي الضروري لكل تجديد.

ثالثًا: التدريب

وهو وسـيلة مهمـة لإحداث الملـكات باعتبارها كيفية راسـخة في النفس. وتحقيق ذلـك يكون بكثـرة الأمثلة، والتمرين علـى الإلحاق والتخريج، واسـتعمال الأصول في المسـتجدات، والتعرف على كيفية إدراك الواقع بعوالمه المختلفة وتنزيل الحكم عليها. وممـا يحسـن التنبيه إليه، أن هنـاك فرقًا بين الأمثلة التي تذكـر للإيضاح أو لمزيد فهـم، والتطبيقـات التي لا بد منها لانتقال العلم من الجانب النظري إلى التفاعل مع الواقع. وهو الأمر الذي افتقده علم الأصول، وكذا جانب الاجتهاد الفقهي؛ حيث عُزلا عـن الواقع المعيش. وقد ظـن المحدثون بخلطهم بين الأمثلـة والتطبيقات، أن مجرد ذكر فروع متكاثرة في مادة أصول الفقه سوف يحل المشكلة. والأمر ليس كذلك؛ لغياب جانب التفاعل العملي الذي يمكن أن يطلق عليه بحق التطبيقات في القضية المطروحة.

ولعـل فيما وصف بأنه فقـه افتراضي، وعده بعضهم من قبيل الترف الفكري، هو أقرب ما يكون إلى أمثلة وضعها الفقهاء من أجل تدريب المتعلم على كيفية الاستنباط، وترسـيخ الملكـة الفقهية لديه. وأرى أن هـذا الجانب يمكن أن يخـدم، بإضافة مادة جديدة إلى المقرر الدراسـي، تعنى بالتدريب على اسـتنباط الحكم الشـرعي وتنزيله علـى الواقـع. وذلك من خلال نمـاذج تطبيقية لاجتهـادات الفقهاء، وكـذا الأحكام الصادرة عن المجامع الفقهية.

رابعًا: التربية

تأتي أهمية هذه الوسـيلة من حيث كونها المسئولة عن إحداث القيم وترسيخها في النفـس. وهذا جـزء لا يتجزأ من عملية بناء التجديد، كمـا أن له علاقة وطيدة بكل من التدريس والتدريب.

خامسًا: توليد العلوم الخادمة

يتطلب تجديد أصول الفقه إنشاء علوم تساعد على تطويره وتوسيع دائرة الاستفادة منه؛ لأن العلوم المولدة ستشكل الخلفية الفكرية لأصول الفقه، كما أنها ستمثل امتدادًا طبيعيًّا للعلم يقيه من جمود قد يعتريه بعد فترة وجيزة من مجهود تجديد بنائه. ولقد كانت عملية توليد العلوم إحدى سمات الحياة الفكرية لدى المسلمين الأوائل، وامتدت

حتى القرن (٧هـ)؛ حيث أنشأ عضد الدين الإيجي علمًا جديدًا هو: «علم الوضع» استله من اللغة، والنحو، وأصول الفقه، والمنطق، تناول فيه قضية المصطلح التي تعد من أهم القضايا العلمية التي تحتاجها عملية التجديد؛ لكونها ضابطًا علميًّا للحفاظ على لغة العلم والتفاهم بين الجماعة العلمية، بما يضمن نقل العلم للأجيال اللاحقة، وتطويره - كلما دعت الحاجة - بطريقة مستمرة ومنضبطة في نفس الوقت.

لكن هذا التوليد ما لبث أن خبا مثلما خبت العملية الاجتهادية، وانشغل العلماء بتكرار الموروث، والحفاظ عليه من الضياع. وعلى هذا، فلا بد أن ندرك أن توليد العلوم الخادمة والمتصلة بأصول الفقه، هو أحد الوسائل المهمة لتحقيق التجديد المنشود، فضلًا عن كونه مظهرًا لحياة الفكر من خلال تفاعله مع العصر، ومحاولة الوصل بين الشرع والواقع المحيط. ومن ثم فلا غرابة أن تلتفت المدرسة الإصلاحية في العصر الحديث إلى هذه المسألة؛ حيث ظهر ذلك في دعوة محمد رشيد رضا إلى إحداث علم جديد يدرس السنن الإلهية التي وردت في القرآن الكريم[1].

(١) انظر: «كرامات الأولياء»، المنار، العدد ٢٦ (السنة الثانية ٣ جمادى الأولى، سنة ١٣١٧هـ/٩ سبتمبر ١٨٩٩م)، ص ٤.

المبحث الثاني: الخطـة التنفيذيـة

إن المتأمل في أصول الفقه، يجده منهجًا بالمعنى العلمي الدقيق؛ حيث تضمن تعريفه لدى مدرســة الرازي: مصادر البحث، وكيفية الاستفادة منها، وشروط الباحث. ومن ثـم يمكن وصفه بأنه فلسـفة تنبثـق عنها إجراءات. والمقصود بالفلسـفة هنا: الرؤية الكلية التي تشكل خلفية المنهج وتؤثر فيه، وتجعله منتميًا إلى إطار مرجعي كلي. هذه الرؤيـة - في الإسـلام خاصة - تتمثل في الإجابة عن الأسـئلة الكليـة الكبرى المتعلقة بالماضـي (من أين نحـن؟)، والحاضر (ماذا نفعـل في حياتنا الدنيا؟)، والمسـتقبل (ماذا سـيكون بعد الموت؟). وهي نفس المشـكلات التي اهتم بها الفكر الفلسفي بكل مذاهبه واتجاهاته.

ومـن المعلـوم لدينـا أن موضوع أصول الفقه هـو الدليل الإجمالي مـن حيث إثباته للحكم الشـرعي. لذا، فلا بد أن تحافظ عملية التجديد على هذا الموضوع، سـواء أكان متعلقهـا مضمـون العلـم، أم عرضه وترتيـب مباحثه، أم طرق تدريســه.كما ينبغي ألا تحيد عن فائدة أصول الفقه، المتمثلة أساسًا في التوصل إلى الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي بطريقة منهجية. وإذا أضيف إلى العلم شيء ينبغي ألا يكر على تلك الفائدة بالبطـلان وألا يخرج العلم عـن موضوعه؛ لأن ذلك يفضي إلى الخلط بين العلوم. وهو أمر يجب أن يوضع في الحسبان عند من يحاول الاستفادة من أصول الفقه كمنهج لحل مشكلاتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

و بنـاء علـى ما تقدم، تتكون الخطة التنفيذيـة لتجديد أصول الفقه من المعطيات الآتية:

أ- مراعاة الأسس والضوابط الواردة في الباب الأول.

ب- مراعاة المقترحات المتبناة في البابين: الثاني والثالث.

ج- رؤية الباحثة.

وفيما يلي عرض لكيفية تجديد أصول الفقه من حيث شكله ومضمونه.

المطلب الأول: تجديد أصول الفقه شكلًا

يحتاج تجديد أصول الفقه من حيث الشكل إلى عدة عمليات، يمكن تلخيصها في الآتي:

أولًا: حذف المسائل العارية

إن من جملة ما يتحقق به تجديد أصول الفقه من حيث الشكل: حذف المسائل المنطقية، والكلامية، واللغوية التي حشرت في عرض المادة الأصولية؛ لأنها عارية مردودة لتلك العلوم، وإنما ذكرت استطرادًا، أو تمهيدًا لاختيار رأي، أو إجابة عن سؤال ممتد يخرج بنا من مجال أصول الفقه إلى علم آخر.

ثانيًا: الإكثار من الأمثلة الإيضاحية

وأعني به تطعيم المسائل الأصولية بالأمثلة الإيضاحية على وجه تستقر معه المسألة في ذهن طالب العلم، وزيادة الأمثلة بطريقة ترشد إلى المشترك بين الصور المذكورة، وتبين الجوامع المؤثرة، والفوارق غير المؤثرة في هذا الشأن. كما يمكن إضافة المناقشات حول ما توهمه بعضهم - غفلة عن فارق مؤثر - أنه يصلح لأن يكون مثالًا للمسألة محل البحث. وتعد كتب: الأشباه والنظائر، وتخريج الفروع على الأصول، والفروق، معينًا خصبًا لإمداد أصول الفقه بالأمثلة التطبيقية التي ستزيده وضوحًا. إضافة إلى أنها ستفيد القارئ دربة على إنشاء ملكة الفهم، والقدرة على التمييز والاستنباط.

ومما يحسن الاهتمام به في هذا المجال، الكشف عن الاستقراء الذي ثبتت به بعض القواعد الأصولية؛ حيث إن المجتهدين - عبر العصور - كانوا يسجلون النتائج المتوصل إليها دون ذكر تفاصيل الاستقراء الذي قاموا به: إذ لم يكن من طبيعة التأليف عندهم تسجيل الجزئيات على سبيل التفصيل، وذكر الخطوات الذهنية التي يقوم بها المجتهد في إنشاء القاعدة الأصولية. وأرى أن تسجيل الاستقراء المشار إليه ينتج ما يشبه الموسوعات التي ستساعد على ضرب المثال التطبيقي المتكاثر لطلبة العلم.

ثالثًا: تقرير التعريفات الأصولية

إن من الأهمية بمكان عرض المسائل بتقرير التعريفات بدقة؛ لأنها تجمع أحكام العلم حتى قيل فيها: «التعريفات العلمية أحكام شرعية». كما أنها تدخل حقائق مسائله، وتخرج ما يلتبس منها، وتبين الواقع المراد نقله إلى ذهن السامع. ولا بد من

شرح التعريف بطريقة تجعله معيارًا للفهم، وتنقل صورته الصحيحة للمتعلم، وتخرج محترزاته. إضافة إلى بيان اختلاف العلماء أو اتفاقهم في التعريف؛ لأن كل مدرسة قد راعت فيما وضعته من تعريفات رأيها في الشيء المعرف.

ويمكن هنا، القيام برصد التطور الدلالي للتعريف إذا كان المقصود واحدًا، والزيادة في التعريف أو تغييره ناتجًا عن تجويده، وتقليل الاعتراضات عليه، ثم ذكر دليل كل فريق ومناقشته، واختيار الرأي الراجح. كل ذلك وفق صياغة دقيقة واضحة تبعد عن التركيب المعقد وغموض العبارة، مما سيساعد على الفهم والمناقشة أثناء الدرس، ويوقف على حقيقة الاختلاف، ويربي ملكة الاختيار عن فهم عميق.

رابعًا: التدرج في عرض المادة الأصولية

أعني به عرض المادة الأصولية بطريقة متدرجة على المراحل التعليمية، وذلك على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: يتم فيها عرض المسألة بمفهومها وأمثلتها الإيضاحية، والاقتصار على ذكر الراجح فقط.

المرحلة الثانية: تعرض المسألة مع ذكر المذاهب فيها، ودليل كل مذهب. إضافة إلى مناقشة وبيان الرأي الراجح الذي ذكر في المرحلة الأولى.

المرحلة الثالثة: يتم فيها تدريس الكتب القديمة - كما هي - من أجل التخير بين المذاهب الأصولية، التي تم استيعابها في المرحلتين السابقتين.

خامسًا: إعداد المداخل والملحقات

إن من المفيد إعداد مدخل لأصول الفقه، يكون بمثابة المقدمة التي تتكلم عن العلم. ويشتمل هذا المدخل على تاريخ أصول الفقه، وخلاصات العلوم الخادمة له، وكيفية استمداده من العلوم الأخرى، والمقدمات المنطقية، ومباحث الحكم. كل ذلك بصورة مستقلة عن الكتاب الأساس في أصول الفقه؛ حتى يخلص العلم كمنهج يمثل أسس الفهم والاستنباط. كما يمكن إضافة قائمة تشتمل على التعريفات، والقواعد الأصولية، والاصطلاحات ذات الصلة.

سادسًا: التنظير الأصولي

وأعني به إعادة عرض أصول الفقه في شكل نظريات كلية، يتم من خلالها ترتيب المادة الأصولية بناء على مراحل تفكير المجتهد؛ حيث تسكن مسائل أصول الفقه الموروث - وفق هذه الرؤية - في ذلك الهيكل الجديد. مما سيترتب عليه فوائد جمة:

١- تقريب أصول الفقه إلى واقع العملية الاجتهادية.

٢- إبراز قواعد العلم وزيادتها وضوحًا وعمقًا؛ ببيان منشئها ومجالات تطبيقها.

٣- التعرف على العلوم التي تحكم النظريات الأصولية، مما يمكن من التمييز بين المسائل الأساسية التي تقوم عليها عملية الاستنباط، والمسائل الموجهة لتلك العملية.

٤- فتح آفاق الدراسات المقارنة بين المذاهب الأصولية، والترجيح بين الآراء؛ بغية التوصل إلى منهج جامع لا يكرس التقليد المذهبي.

٥- إثراء حركة التأليف الأصولي، والحد من انتشار النسخ شبه المكررة في الكتابات الأصولية المعاصرة.

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه مضمونًا

إن تجديد أصول الفقه من حيث المضمون، يتطلب عدة عمليات تتلخص في الآتي:

أولًا: إضافة أداة لإدراك الواقع وكيفية إيقاع النص عليه

يحتاج أصول الفقه الموروث إلى إضافة آلية لإدراك الواقع، وبيان كيفية تنزيل النص عليه؛ حيث إن الأصوليين لم يتوسعوا في تناول هذا الموضوع - فيما وصل إلينا من كتبهم - بل أجملوا الكلام عنه في معرض ذكرهم لشروط المفتي، وكذا في تناولهم لجهات التغير، وهي: الأحكام، والصفات، والأسباب، والشروط، والموانع، والحال، والزمان، والمكان، والأحوال، ومطلق الوجود. ويبدو أن ذلك كان متروكًا للملكة العملية التي يكتسبها الناس - عادة - بعضهم من بعض.

ونظرًا لاختلاف صورة الواقع الذي عاشه المجتهدون الأوائل عن واقعنا المعاصر؛ نتيجة التغيرات الهائلة التي أحدثتها ثورة الاتصالات، والمواصلات، والتقنيات الحديثة... وما تولد عن ذلك كله من علاقات معقدة، فقد أصبح من الضروري أن يضع الأصولي المعاصر ضوابط لإدراك الواقع، ويبين آليات التعامل مع متغيراته، ويتناولها بالتحليل والدراسة، ويلحق هذه المسائل بمباحث أصول الفقه.

إن دراسة الواقع بعوالمه المختلفة (الأشياء - الأشخاص - الأحداث - الأفكار - النظم...) وفق مناهج تتفق وطبيعتها أمر لا بد منه؛ لأن ذلك من تمام الفقه. فعالم الأشياء - مثلًا - يتطلب التعامل معه منهجًا مرده إلى العلم التجريبي الذي حقق إنجازات مبهرة -عند المسلمين وغيرهم - في تسخير الكون والاستفادة منه في الارتقاء بالإنسانية نحو حياة أفضل.

ووفقًا للرؤية الإسلامية يجب أن يتخذ العلم التجريبي في ظل الضوابط الآتية:

١- أن تلتزم التطبيقات العلمية بالأخلاق والأوامر والنواهي الربانية، التي تريد للإنسان حياة كريمة قوية تؤدي إلى تعمير الكون لا تدميره.

٢- تبني منهج التفريق بين الواقع ونفس الأمر في معاملة عالم الأشياء؛ لأن الشرع قد أناط الأحكام بالواقع لا بنفس الأمر. ومن شأن اعتماد هذا المنهج إنهاء الفصام بين الدين والعلم.

٣- التخلص من عقلية الخرافة، وهي التي لا تتبع منهجًا واضحًا - في التعامل مع حقائق الحس أو العقل أو الشرع - يعتمد مصادر المعرفة، ويفرق بين المجالات المختلفة، ويقيم الدليل المناسب لإثبات القضية محل البحث.

وفي عالم الأشخاص شاع التعامل مع الشخصية المعنوية التي عرفها المسلمون الأوائل في صورة بيت المال والوقف. وهي قضية يجب أن نهتم بدراستها بمنهج يختلف عما ورد في الفقه الإسلامي عن الشخصية الطبيعية؛ لأن سحب جميع أحكام هذه الأخيرة على الأولى لم يعد أمرًا مناسبًا لواقعنا المعاصر. أما عالم الأحداث الذي يعد أكثر العوالم تسارعًا وتداخلًا؛ إذ يتكون في حقيقته من مجموع الأشياء والأشخاص والوقائع والعلاقات البينية؛ فإن فهمه يحتاج لمنهج تحليل المضمون وكيفية استعماله.

هذا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العوالم المكونة للواقع ليست ثابتة، كما أنها غاية في التركيب والتداخل. ومن ثم فلا بد من تفهمها في تغيرها الدائم والمستمر، وكذا إدراك علاقاتها البينية؛ لأن ذلك جزء أساس في عملية إدراك الواقع بشكل واضح ودقيق.

ولما كانت العلوم الاجتماعية والإنسانية التي انبثقت من نموذج معرفي غربي، قد استأثرت بوصف الواقع المعيش، ووضع مناهج التعامل معه، فإن من الواجب بناء علوم اجتماعية وإنسانية انطلاقًا من نموذج معرفي إسلامي، لتصبح أداة لدى الأصولي لفهم الواقع الذي سينزل عليه الحكم الشرعي. وهنا تظهر أهمية صياغة النموذج المعرفي الذي يكون عقل المسلم بناء على عقيدته، ورؤيته الكلية للإنسان والحياة والكون. ويمثل الإطار المرجعي الذي ينبغي أن يكون منطلقًا للتقويم، ومعيارًا لقبول أفكار البشر وتوجهاتهم.

إن صياغة هذا النموذج، سوف تسمح بتفعيله وجعله أساسًا للحياة؛ حين نكشف عن أسس تفكير المسلم، ومميزات عقله ووجدانه، وكيف أثر ذلك في الآداب والفنون والحياة من حوله، وكيف يستطيع أن يؤثر - مرة أخرى - فيخرج المسلم المعاصر من حزنه، ليمارس عمارة الأرض مع الآخرين، ويمنحهم ما يفتقرون إليه. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أحد المكونات الأساسية للنموذج المعرفي الإسلامي، ويتمثل في جانب السنن الإلهية التي تكلم عنها القرآن بما يفيد أنها البيئة الخارجية للنشاط البشري التي تتحكم في المسلم عند نشاطه، واختياراته، ووضع برامجه وأهدافه، حتى إذا ما غابت هذه الإدراكات عن ذهن المسلم، فإنه يفقد المعيار القويم للقرار السليم[1]. ونظرًا للارتباط الوثيق بين التكليف بالأحكام الشرعية والسنن الإلهية، ولأن تطبيق هذه الأحكام من خلال فهم السنن والتفاعل معها، هو الضامن لتحقيق هدفها والوصول إلى مقاصدها، فإن من الأهمية بمكان دراسة السنن الإلهية وإفرادها بعلم مستقل، يكسب الإنسانية نظرة جديدة لمجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية.

(١) انظر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ط١ (القاهرة، مطابع الأهرام التجارية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٨١٤ - ٨١٥. سيف عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ج ٢، ص ١٨٧ - ١٩٢.

إضافة إلى ما تقدم ذكره بشأن إضافة أداة لإدراك الواقع، فإنه ينبغي الاهتمام - أيضًا - ببيان كيفية تنزيل النص على الواقع. وهو ما سيمثل تأسيسًا جديدًا، يجب أن ينشأ وينمو بكثرة الدرس والمناقشة كشأن العلوم الجديدة. ولعل فيما كتب حول فقه الضرورة، وفقه الأولويات، وفقه الأقليات يعد مثالًا له.

ثانيًا: إبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط

إن من الأهمية بمكان إبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط؛ وذلك لأن الفقه الموروث متعلق - في صورته المدرسية - بلغة الأفراد. أما فقه الأمة فقدكتب فيه على مستويات كثيرة، مثل: الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والعلاقات الدولية في السير. ومن شأن التركيز على مفهوم الأمة والتوسع في بيانه، ترتيب الأولويات، وضبط منهج التعامل مع الحياة الدنيا، وتحديد العلاقة مع الآخرين، ووضع برنامج عملي لعمارة الأرض.

ثالثًا: الاهتمام بمجموعة من المحددات

تتلخص أهم المحددات التي ينبغي التركيز عليها فيما يأتي:

١- تفعيل بعض المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد؛ وذلك بتحويلها إلى مؤسسات.

٢- إبراز الجانب المقاصدي عند الكلام عنه في محله بعلم الأصول، مع اقتراح استقلال علم المقاصد - مثلما استقلت الفرائض عن الفقه - والتركيز على تفعيله. ثم أخذ نتائج العلم الجديد لإمداد أصول الفقه.

٣- استثمار علوم الألسنيات الحديثة، بعد نقل مضامين المسائل المحتاج إليها إلى اللغة العربية؛ بشرط أن تكون وسيلة مفيدة لفهم أعمق للنصوص المقدسة.

الخاتمة

لقد رامت هذه الدراسة تحقيق الأهداف الآتية:

أولًا: بيـان مدى حاجـة أصول الفقه إلى التجديد؛ وذلك من خلال تقويم شـامل لواقـع العلـم المـوروث؛ بحيث يبرز مواطن قوته، ويكشـف عن مكامـن القصور التي اعترته على مستوى المؤلفات الأصولية، وواقع العملية التعليمية. وكذا محاولة التعرف على الأسباب التي أدت إلى أزمة أصول الفقه.

ثانيًـا: تكوين رؤية علميـة واضحة حول واقع الدعوة إلى التجديد في علم الأصول؛ وذلك بعرض موقف العلماء من هذه القضية، وبيان مبررات المتحفظين من التجديد، ودوافـع الدُّعـاة إليه. إضافة إلى وضع أسـس وضوابط تعتمد كمعيـار يحتكم إليه في تقويم المحاولات التجديدية.

ثالثًا: الكشـف عن مدى إسـهام الدعاوى التجديدية في تحقيق مرادها؛ وذلك من خـلال تحليل مضمونهـا، وإبراز فوائدها ومآلاتها، ومدى الاسـتفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

رابعًـا: وضـع مقترح لتجديد أصول الفقه، يقوم على تحديد الهدف من التجديد، وبيان وسـيلته، ورسـم خطته التنفيذية التي تمكن من بناء العقلية الأصولية، القادرة على الجمع بين التراث، وإدراك الواقع، وكيفية الوصل بينهما.

وتتلخص أهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة فيما يلي:

١- أن علـم أصـول الفقه يمثل ثـروة منهجية قيمة، مكنت العقل المسـلم من حل إشكالية تناهي النصوص، وتوالي الوقائع. كما أن له إسهامًا متميزًا في إرساء أسس الحضارة الإنسانية.

٢- أن أصول الفقه الموروث بحاجة إلى تجديده؛ فقد كشـف تقويم واقع التأليف الأصولـي ومنهجية تدريس العلم عن جملة من الإشـكاليات، التي حالت دون الاسـتفادة من العلم باعتباره أداة للاجتهاد. وتتلخص أهم إشكالات التأليف الأصولي فيما يأتي:

أ- غياب الجانب الإجرائي من النسق الأصولي.

ب- الاستطراد في عرض مسائل علوم الاستمداد.

ج- عرض المسائل بصورتها الخلافية.

د- ضمور البعد المقاصدي في النسق الأصولي.

هـ- الفصل بين النظري والتطبيقي.

و- البعد عن الواقع.

ز- توقف نمو العلم.

أما إشكالات واقع التدريس، فهي:

أ- الافتقار إلى الكتاب الأصولي النموذجي.

ب- اختزال منهجية التعامل مع كتب التراث الأصولي.

ج- غياب التدريب عن العملية التعليمية.

د- عدم الالتزام بأهداف العلم.

هـ-غياب التخطيط العلمي لإعداد المجتهد.

٣- أن بعض أسباب أزمة أصول الفقه ذو علاقة مباشرة بالمناخ العلمي الذي أحاط بأصول الفقه؛ كسيطرة روح التقليد، وانعدام الجهود الجماعية لتجديد العلم، وشيوع عقلية الوهن. أما بعضها الآخر، فيعود إلى انحسار المجال العملي للفقيه؛ نتيجة الفصام الذي حدث بين السلطة السياسية والعلماء، وكذا استبعاد تطبيق الشريعة من واقع المجتمعات الإسلامية.

٤- أن تجديد أصول الفقه مسألة مشروعة، وليس هناك ما يدعو إلى الارتياب أو التوجس منه؛ طالما تم وفق أسس وضوابط علمية محددة.

٥- أن المحاولات التجديدية أخذت صورًا متنوعة، هي:

أ- إعادة عرض المادة الأصولية القديمة وفق المنهجية الحديثة في التأليف.

ب- إعادة قراءة التراث الأصولي من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها.

ج- إعادة النظر في مسائل العلم عن طريق الإتيان بأقوال تجديدية، واقتراح رؤية تمكن من تفعيل بعض المباحث الأصولية.

د- وضع معالم لمنهج تطبيق الأحكام الشرعية.

هـ- تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم.

و- إعادة بناء هيكل العلم الموروث، بكيفية تؤهل المجتهد المعاصر لمواجهة المحدثات بأداة معرفية قادرة على إدراك النص من خلال مقاصد الشريعة، وتنزيل الحكم على الواقع المتغير.

ز- الإبداع الفكري المتجدد الذي يؤمن للعلم - في مراحل تطوره المختلفة - الأدوات المنهجية اللازمة للوفاء بمتطلبات الواقع المتغير، وهو ما عليه الشيعة الإمامية (محمد باقر الصدر نموذجًا).

٦- أن الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه - في مجملها - لا تزال تفتقر إلى الدراسات التقويمية للتراث الأصولي، ووضع الآليات المنضجة لعملية التجديد الشامل الذي تتطلبه حركة الاجتهاد المعاصر.

٧- فشل جميع القراءات المعاصرة لأصول الفقه من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها في إعادة بناء العلم. الأمر الذي يجعل من محاولاتها للتجديد، هدمًا وتبديدًا للتراث الأصولي.

٨- تهافت جميع الدعاوى إلى اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية؛ مما يجعل محاولاتها للتجديد سعيًا للخروج من دائرة التكليف، وسبيلًا للوقوع في التجديف.

وأما التوصيات، فتتمثل في الآتي:

١- العناية بالكتاب الجامعي في أصول الفقه؛ وذلك باعتباره اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات؛ حيث يتصل الطالب بالمصدر، ويدرك الأدوات البحثية، ويتعلم شروط الباحث، والعلوم الخادمة لتخصصه، وكيفية الربط بين العلوم المختلفة التي يتلقاها.

٢- الاهتمام بالتدريب باعتباره وسيلة لإحداث الملكات وترسيخها. ويمكن أن يخدم هذا الجانب بإضافة مادة جديدة إلى المقرر الدراسي، تعنى بالتدرب على استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع؛ وذلك من خلال إعداد نماذج تطبيقية لاجتهادات الفقهاء، وكذا الأحكام الصادرة عن المجامع الفقهية.

٣- الالتفات إلى توليد العلوم الخادمة التي ستساعد على تطوير أصول الفقه، وتوسيع دائرة الاستفادة منه؛ لأن العلوم المولدة ستشكل الخلفية الفكرية لأصول الفقه، كما أنها ستمثل امتدادًا طبيعيًّا للعلم يقيه من جمود قد يعتريه بعد فترة وجيزة من مجهود بنائه.

٤- العمل على إبراز الجانب المقاصدي عند الكلام عنه في محله ضمن الهيكل العام لأصول الفقه، مع اقتراح استقلال علم الأصول والاهتمام بتوسيع مجالات تطبيقه، ثم أخذ نتائج العلم الجديد لإمداد أصول الفقه.

٥- تفعيل بعض المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد؛ وذلك بتحويلها إلى مؤسسات.

٦- تلخيص علم الأصول في صورة تسمح بما يلي:

أ- التعبير عن المنهجية الإسلامية.

ب- المشاركة في بناء النموذج المعرفي.

ج- الاستفادة منه كمنهج في تنمية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

هــذا أهــم ما توصلت إليه الدراســة من نتائج، وما قدمت مــن توصيات، نأمل أن تكــون إضافة متميزة في بيان حقيقة التجديد في أصول الفقه، ووضع أســس وضوابط ممارســة هذه العملية، واستشــراف آفاق تنفيذها. ولئن كان في عملي ما يمكن نسبته إلى الجــدة أو الصواب، فذلك مــن توفيق الله ﷻ الذي بنعمته تتم الصالحات. ولئن كان في عملي ما يمكن نســبته إلى الخطأ، فعســى أن يغفره لي ما بذلت من جهد وما لقيــت مــن نصب. وآخــر دعوانا أن الحمــد لله رب العالمين، وصل اللهــم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والسالكين مسلكه إلى يوم الدين.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر والمراجع باللغة العربية:

(أ)

١- الأصبهاني: أبو الثناء شمس الدين (ت: ٧٤٩هـ). بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه). تحقيق علي جمعة محمد. ط١. القاهرة: دار السلام. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٢- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت: ٢٣٥هـ). المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: عامر العامري الأعظمي. الهند: الدار السلفية. د. ت.

٣- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدومي الدمشقي (ت: ١٣٤٦هـ). نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر. ط٢. الرياض: مكتبة المعارف. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤- ابن حنبل: أحمد بن محمد الشيباني (ت: ٢٤١هـ). مسند الإمام أحمد، أو «المسند». ط٢. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٩٧٨م.

٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ). المقدمة. تحقيق: درويش الجويدي. ط١. بيروت: المكتبة العصرية. ١٩٩٨م.

٦- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد الفيلسوف (ت: ٥٩٥هـ). مختصر المستصفى (الضروري في أصول الفقه). تحقيق: جمال الدين العلوي. ط١. فاس: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤م.

٧- ابن السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: ٧٧١هـ). طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود الطنجاني، وعبد الفتاح الحلو. د. ط. مصر: مطبعة عيسى الحلبي. ١٩٦٤م.

٨- ابن الصلاح: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت: ٦٤٢هـ). أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: مرفق عبد الله بن عبد القادر. ط١. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٩- ابن عاشور: محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. د.ط. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٩٧٧م.

١٠- .... مقاصد الشريعة الإسلامية. ط١. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٩٨٥م + طبعة قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١١- .... أليس الصبح بقريب. ط٢. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٢- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الحنبلي (ت: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرءوف سعد. ط١. بيروت: دار الجيل. ١٩٧٣م.

١٣- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت: ٢٧٦هـ). سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي. د.ت.

١٤- أمين: حسن أحمد. دليل المسلم الحزين. ط٢. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. ١٩٩٠م.

١٥- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم الشافعي (ت: ٧٧٢هـ). نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. ط١. بيروت: دار ابن حزم. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٦١- .... تخريج الفروع على الأصول: تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٧- أبو داود: محمد سليمان. نظرية القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة. القاهرة: دار الدعوة: ١٩٨٤م.

١٨- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٦٥هـ). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ١٩٣٥م.

١٩- أبو رغيف: عمار. الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول. ط١. بيروت: دار الثقلين. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٠- أبو زهرة: محمد. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر. ١٩٥٨م.

٢١- أبو زيد: أحمد. مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز. ط١. الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢٢- أبو زيد: نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. ط٢. القاهرة: مكتبة مدبولي. ١٩٩٥م.

٢٣- أبو المجد: أحمد كمال. حوار لا مواجهة. ط٢. بيروت: دار الشروق. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٢٤- أبو سليمان: عبد الحميد. أزمة العقل المسلم. ط٢. عين مليلة: دار الهدى. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٢٥- أبو سليمان: عبد الوهاب. الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية. ط١. بيروت: دار الشروق.١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦٢- .... منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه. ط١. مكة المكرمة: المكتبة المكية. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٢٧- إقبال: محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود. ط٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة. ١٩٦٨م.

(ب)

١- الباجوري: إبراهيم بن محمد (ت: ١٢٧٧هـ). تحفة المريد على جوهرة التوحيد. ط١. القاهرة: دار السلام. ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٢- الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب. التخريج عند الفقهاء والأصوليين. الرياض: مكتبة الرشد. ١٤١٤هـ.

٣- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ). صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م.

٤- بسطامي: محمد سعيد. مفهوم تجديد الدين. ط١. الكويت: دار الدعوة. ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

٥- البصـري: أبو الحسـين محمد بن علي الطيب المعتزلـي (ت:٤٣٦هـ). المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: محمد حميد الله. دمشـق: المعهد العلمي الفرنسـي، ١٩٦٤م.

٦- البوطي: محمد سعيد رمضان. مباحث الكتاب والسنة. سوريا: مطبعة جامعة دمشق. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٧- البيضاوي: عبد الله بن عمر (ت: ٦٨٥هـ). منهاج الوصول إلى علم الأصول. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى. د.ت.

٨- البيهقـي: أحمد بن الحسـين (ت: ٤٥٨هـ). السـنن الكـبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م.

٩- .... معرفة السنن والآثار، تحقيق: السيد صقر، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.

(ت)

١٠- الترابـي: حسـن بن دفع. تجديد أصـول الفقه. ط١. جدة: الدار السـعودية للنشر والتوزيع. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١١- .... تجديد الأصول الفقهية للإسلام. محاولة لتنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية ودعوة لتطوير فقه أصولي معاصر. بحث غير منشور. ١٠٦ صفحة.

١٢- .... الدين والتجديد. د.ط. تونس: دار الراية. د.ت.

١٣- الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (ت: ٢٧٩هـ). الجامع الصحيح. تحقيق: أحمد شاكر. ط١. القاهرة: مصطفى الحلبي. ١٩٣٥م.

(ج)

١- الجابـري: محمد عابد. تكويـن العقل العربي. ط٣. بيروت: مركز دراسـات الوحدة العربية. ١٩٩٠م.

٢- جمعة: علي محمد. آليات الاجتهاد. ط١. القاهرة: دار النهار. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٣- .... المدخل. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٤- .... المصطلح الأصولي وإشكالية المفاهيم. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٥- .... الحكم الشرعي عند الأصوليين. ط١. القاهرة: دار الهداية. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٦- .... قضية تجديد أصول الفقه. ط١. القاهرة: دار الهداية. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٧- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط٣. المنصورة: دار الوفاء. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٨- .... الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم). تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. ط١. قطر: الشئون الدينية. ١٤٠٠هـ.

(ح)

١- الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٤٠٥هـ). المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٢- حاج حمد: محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. ط٢. بيروت: دار ابن حزم. ١٩٩٦م.

٣- حسب الله: علي. أصول التشريع الإسلامي. القاهرة: دار المعارف. د.ت.

٤- الحسن: ابن الهيثم. الشكوك على بطليموس. تحقيق عبد الحميد صبرة، ونبيل الشهابي. ط١. القاهرة: دار الكتاب. ١٩٧١م.

٥- حسن: محمد عبد الغني. مهارات التفكير الابتكاري. ط٢. القاهرة: مركز تطوير الأداء والتنمية. ١٩٩٧م.

٦- حسـن: عبد الحميـد. القواعد النحويـة: مادتها وطريقتهـا. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٥٢م.

٧- حسـنة: عمـر عبيـد. تأمـلات في الواقـع الإسـلامي. ط١. بـيروت: المكتـب الإسلامي. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٨- .... رؤية في التغيير. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٩٩٤م.

٩- الحسـني: إسماعيـل. نظرية المقاصـد عند محمد الطاهر بن عاشـور. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٠- حلمـي: مصطفـى. مناهـج البحث في العلوم الإنسـانية بين علماء الإسـلام وفلاسفة الغرب. ط٢. الإسكندرية: دار الدعوة. ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

١١- حمـد: أحمـد. الإجماع بـين النظرية والتطبيـق. ط١. الكويـت: دار القلم. ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

١٢- حمودة: طاهر سـليمان. دراسـة المعنى عند الأصوليين. ط١. الإسـكندرية: الدار الجامعية. د.ت.

١٣- الحنـاش: محمد. البنيوية في اللسـانيات. ط١. الدار البيضاء: دار الرشـاد الحديثة. ١٤٠١هـ/١٩٨٠م.

١٤-حنفي: حسن. التراث والتجديد. ط٣. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨٧م.

٥١- .... دراسات إسلامية. ط١. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. د.ت.

(خـ)

١- خان: صديق حسن بن علي القنوجي البخاري (ت: ١٣٠٧هـ). الحتي في آداب المفتي ومعه ظفر اللاظي في القضاء القاضي. طبع الهند على مطبعة الحجر. د.ت.

٢- الخضـري محمـد (ت: ١٣٤٥هـ). أصول الفقـه. د. ط. بـيروت: دار الفكر. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

٣- .... تاريخ التشريع الإسلامي. ط٨. القاهرة: دار الفكر. ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م. الجزائر: دار إشريفة. د.ت.

٤- الخطابي: محمد. لسانيات النص. مدخل إلى انسجام النص. ط١. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ١٩٩١م.

٥- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٠هـ). الفقيه والمتفقه. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٦- الخطيب: سليمان. أسس مفهوم الحضارة في الإسلام. ط١. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٧- خلاف: عبد الوهاب. أصول الفقه. ط٢. الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع. ١٩٩٣م + ط٨. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية. د.ت.

٨- الخن: مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما. ط١. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

(د)

١- الدارقطني: علي بن عمر بن الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ). سنن الدارقطني. القاهرة: دار المحاسن. ١٩٦٦م.

٢- الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت: ٢٥٥هـ). سنن الدارمي. تحقيق: فواز أحمد، وخالد العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.

(ر)

١- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت: ٦٠٦هـ). مناقب الشافعي. القاهرة: المكتبة العالمية. ١٢٧٩هـ.

٢- الروكي: محمد. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. ط١. بيروت: دار ابن حزم. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٣- الريسوني: أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٤- الزرقا: مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. ط٩. دمشق: مطابع ألف باء الأديب. ١٩٦٧م.

٥- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٤هـ). البحر المحيط في أصول الفقه. ط٢. الغردقة: دار الصفوة. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٦- زهير: محمد أبو النور. أصول الفقه. د. ط. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. د. ت.

٧- زكي: حسن عباس. تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان. ط١. القاهرة: دار النهار. ١٩٩٩م.

٨- زيدان: عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه. ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

(س)

١- السايس: محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ط١. دمشق: دار الفكر. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢- سلطان: جمال. تجديد الفكر الإسلامي. ط١. الرياض: دار الوطن. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٣- .... الغارة على التراث الإسلامي. ط١. القاهرة: مكتبة السنة. د. ت.

٤- السنهوري: عبد الرازق، وأبو ستيت حشمت. أصول القانون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة. ١٩٥٠م.

٥- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ). الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦- .... الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. تحقيق: خليل الميس. ط١. بيروت: دار الكتاب العلمية. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ + طبعة القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. د. ت.

٧- .... المزهر في علوم اللغة وأنواعها. صيدا: المكتبة العصرية. د. ت.

٨- .... الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. القاهرة: دار الكتاب العربية الكبرى. ١٣٣٠هـ.

(ش)

١- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت: ٧٩٠هـ). الاعتصام. تحقيق: محمد رشيد رضا. د. ط. بيروت: دار المعرفة. د. ت.

٢- .... الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق: حسنين مخلوف. ط١. القاهرة دار الفكر. د.ت + ط٦. تحقيق: عبد الله دراز. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى. د.ت.

٣- الشافعي: محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ). الرسالة. تحقيق: أحمد محمود شاكر. ط٢. القاهرة: دار التراث. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٤- .... مسند الإمام الشافعي. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية. د. ت.

٥- شاكر: أحمد محمود. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. ط١. عمان: مؤسسة الرسالة. ١٩٩٠م.

٦- شبير: محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية. ط١. قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. ١٤٢٠هـ.

٧- شحرور: محمد. الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة. ط٢. مصر: دار سينا للنشر، ودار الأهالي. ١٩٩٢م.

٨- شلبي: مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. ط٢. بيروت: دار النهضة العربية. ١٩٧٨م.

٩- الشنقيطي: محمد الأمين. الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد. ط١. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. د.ت.

١٠- الشوكاني: محمد بن علي (ت: ١٢٥٠هـ). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أبو مصعب البدري. ط١. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

(ص)

١- الصدر: محمد باقر (ت: ١٩٨٠م). الأسس المنطقية للاستقراء. ط٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢- .... دروس في علم الأصول. ط٢. قم: مجمع الشهيد آية الصدر العلمي. ١٤٠٨هـ.

٣- .... المعالم الجديدة للأصول. ط٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات. ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٤- الصعيدي: عبد المتعال (ت: ١٩٦٦م) دراسات إسلامية. ط١. القاهرة دار الفكر العربي. د. ت.

٥- .... في ميدان الاجتهاد. ط١. القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية. د. ت.

٦- .... المجددون في الإسلام. د. ط. القاهرة: مكتبة الآداب. ١٩٩٦م.

٧- .... نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف. ط١. طنطا: المطبعة العمومية. ١٩٢٣م.

٨- الصغير: عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. ط١. بيروت: دار المنتخب. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

(ط)

١- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشافعي (ت: ٣٦٠هـ). المعجم الكبير. تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. الموصل: مكتبة العلوم والحكم. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٢- .... المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله. القاهرة: دار الحرمين. ١٤١٥هـ.

٣- الطهطاوي: رفاعة رافع (ت: ١٨٧٣م). القول السديد في الاجتهاد والتجديد. ط١. القاهرة: مطبعة وادي النيل. ١٢٨٤هـ.

٤- .... تخليص الإبريز في تلخيص باريز. د. ط. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٦٤هـ.

(ع)

١- عبد البر: محمد زكي. تقنين أصول الفقه. ط١. القاهرة: دار التراث. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢- عبد الرحمن: جلال الدين. غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول. ط٢. القاهرة: مطبعة الجبلاوي. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٣- عبد الرزاق: ابن الهمام الصنعاني (ت: ٢١١هـ). المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: منشورات المجلس العلمي. د. ت.

٤- عبد الرزاق: مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٦م.

٥- عبد الرحمن: طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. ط١. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ١٩٩٤م.

٦- عبد العزيز: زينب. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية. ط١. القاهرة: دار الأنصار. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٧- عبد الفتاح: سيف الدين. التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية.ط١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٩٨٩م.

٨- .... بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٩- .... مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠- .... عقلية الوهن: دراسة في أزمة الخليج. ط١. القاهرة: دار القارئ العربي. ١٩٩١م.

١١- عبد القادر: محمد العروسي. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين. ط١. جدة: دار حافظ. ١٤١٠هـ.

٢١- عزام: عبد العزيز محمد. المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية. ط١. القاهرة: دار البيان للنشر والتوزيع. ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٣١- العسقلاني: ابن حجر شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (ت: ٨٥٢هـ). توالي التأسيس بمعالي محمد بن إدريس. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٠١هـ.

٤١- .... فتح الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م.

٥١- العشماوي: محمد. أصول الشريعة. ط٢. القاهرة: دار اقرأ. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦١- عطية: جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط١. دمشق: دار الفكر. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٧١- .... النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ط١. القاهرة: مطبعة المدينة. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م.

٨١- العظيم آبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية. ١٩٦٩م.

٩١- علوان: فهمي محمد. القيم الضرورية ومقاصد الشريعة. ط١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٩م.

٠٢- العلواني: طه جابر. أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢١- عمارة: محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ط١. القاهرة: دار الشروق. ١٩٩٣م.

٢٢- .... الإسلام بين التنوير والتزوير. ط١. القاهرة: دار الشروق. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٢٣- .... تجديد الفكر الإسلامي. د. ط. القاهرة: دار الهلال. د. ت.

٢٤- عمران: أحمد. القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان. ط١. بيروت: دار النفائس. ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٥- عيسى: عبد الجليل. اجتهاد الرسول ﷺ. ط١. القاهرة: مطابع الأهرام التجارية. ١٩٧٩م.

(غ)

١- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. ط١. بغداد: مطبعة الإرشاد. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

٢- .... المستصفى من علم أصول الفقه. ط١. مصر: المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت. ط٢. دار الكتب العلمية.

٣- الغماري: عبد الله بن الصديق. ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة. ط١. القاهرة: دار الأنصار. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٤- .... سبيل التوفيق في ترجمة ابن الصديق. ط٢. القاهرة: الدار البيضاء للطباعة. ١٩٩٠م.

٥- .... واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن. القاهرة: مكتبة مدبولي. ١٩٧٢م.

(ف)

١- فاخوري: عادل. الرسالة الرمزية في أصول الفقه. ط٢. بيروت: دار الطليعة. ١٩٩٠م.

٢- الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان (ت: ٣٣٩هـ). إحصاء العلوم. القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٤٨م.

٣- الفتوحي: ابن النجار تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ). شرح الكوكب المنير (التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر

في أصـول الفقه). تحقيـق: محمد الزحيلـي، ونزيه حماد. الريـاض: مكتبة العبيكان. ١٣١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤- الفرفور: محمد عبد اللطيف. الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية. ط١. بغداد: دار الإمام الأوزاعي. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(ق)

١- القاضي: عمر مختار.. إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسـلامية. ط١. القاهرة: دار النهضة العربية. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢- القـرافي: شـهاب الدين أحمـد بن إدريـس (ت: ٦٨٤هـ). الإحـكام في تمييز الفتـاوى عـن الأحـكام وتصرفـات القاضـي والإمـام. تحقيق: عبـد الفتاح أبو غدة. ط٢. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٣- القرطـبي: أبو عبـد الله محمد بن أحمـد الأنصاري (ت: ٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن. ط٣. القاهرة: دار الكتاب العربي. ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٤- القرضاوي: يوسـف. الفقه الإسـلامي بين الأصالة والتجديد. ط١. القاهرة: دار الصحوة. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٥- لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر. ط١. القاهرة: مكتبة وهبة. ١٩٩٢م.

(ك)

١- كولسـون: نوويـل جوزيـف. في تاريـخ التشـريع الإسـلامي. ترجمـة: محمد أحمد سـراج. ط١. بيروت: المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشر والتوزيع. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

(ل)

١- اللكنـوي: عبد العلي محمد بن نظام الديـن (ت: ١١٨٠هـ). فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (مطبوع بهامش المستصفى). ط١. مصر: المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت، ط٢. دار الكتب العلمية.

(م)

١- مالـك: ابن أنـس (ت: ١٧٩هــ). الموطأ، تحقيـق: محمد فؤاد عبـد الباقي، القاهرة: عيسى الحلبي، ١٩٥١م.

٢- المحلـي: جـلال الديـن محمد بن أحمد الشـافعي (ت: ٨٦٤هـ). شـرح جمع الجوامع لابن السبكي. ط٢. القاهرة: مصطفى الحلبي. ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٣- مسـلم: ابن الحجـاج القشـيري النيسـابوري (ت: ٢٦١هـ). صحيح مسـلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: عيسى الحلبي. ١٩٥٤م.

٤- المناوي. شمس الدين محمد زين الدين عبد الرءوف الشافعي (ت: ١٠٣١هـ). فيـض القدير شـرح الجامـع الصغـير. القاهـرة: المكتبة التجاريـة الكبرى، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٥- المنجـد: ماهر. الإشـكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، دراسـة نقدية. ط١. بيروت: دار الفكر المعاصر. ١٩٩٤م.

٦- مهران: محمد. فلسفة العلوم ومناهج البحث. القاهرة: مكتبة السيد رأفت: ١٩٧٨م.

٧- الميـلاد: زكي. الفكر الإسـلامي بـين التأصيل والتجديـد. ط١. بيروت: دار الصفوة. ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(ن)

١- النجـار: عمـر عبد المجيد. في فقـه التدين فهمًا وتنزيلاً. ط١. قطر: رئاسـة المحاكم الشرعية والشئون الدينية. ١٤١٠هـ.

٢- .... خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. ط٢. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣- .... مشاريع الإشهاد الحضاري. ط١. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٩م.

٤- نجيب. محمد. الصلاة. د. ن. د. ت.

٥- الندوي: علي أحمد. القواعد الفقهية. ط١. دمشق: دار القلم. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٦- النسـائي: أحمد بن شـعيب بن دينار (ت: ٢٧٩هـ). السـنن الكبرى. تحقيق: عبد الغفار سليمان، سيد كسروي. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩١م.

٧- .... السنن الصغرى. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ١٩٨٦م.

٨- النشـار: علي سـامي. مناهج البحث عند مفكري الإسـلام. ط١. مصر: دار الفكر العربي. ١٩٤٧م.

٩- النورسـي: بديع الزمان سـعيد. رسـائل النور، الاجتهـاد في العصر الحاضر. ترجمة: إحسان قاسم الصالحي. ط١. بغداد: مطبعة الخلود. ١٩٨٧م.

١٠- نيازي: عمران. نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الأداء. ط١. إسلام آباد: مركز البحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٩٤م.

(هـ)

١- الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر الشافعي (ت: ٨٠٧هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. مصر: القدسي. د.ت. تصوير بيروت. دار الكتاب العربي. ١٩٦٧م.

(ي)

١- يفـوت: سـالم. حفريات المعرفـة العربية الإسـلامية: التعليـل الفقهي. ط١. بيروت: دار الطليعة. ١٩٩٠م.

الدوريات:

١- أبو السعود: محمود. «منهاج هذه المجلة». المسلم المعاصر. العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر١٩٧٤م). ص١٢٤.

٢- جمعة: علي محمد. «اللغة وعاء حضاري وضرورة اجتماعية». المسلم المعاصر. العدد ٨٠ (محرم ١٤١٦هـ/ مايو ١٩٩٦م). ص٦.

٣- .... «التغيير: الفلسفة والمنهاج». المسلم المعاصر. العدد ٨٨ (ربيع الأول ١٤١٩هـ/ يولية ١٩٨٨م). ص٣٦.

٤- .... «الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية». المنار الجديد. العدد ٧ (ربيع الأول ١٤٢٠هـ/يولية ١٩٩٩م). ص٥٤، ٥٥.

٥- الحيدري: كمال. «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر». قضايا إسلامية. العدد ٣ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م). ص٢١٣، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥.

٦- رضا: محمد رشيد. «كرامات الأولياء». المنار. العدد ٢٦ (السنة الثانية، ٣ جمادي الأولى ١٣١٧هـ/ ٩سبتمبر ١٨٩٩م). ص٤.

٧- الريسوني: أحمد. «حوار حول مقاصد الشريعة». قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٨ (٢٠٠١م).

٨- الزين: إبراهيم. «مراجعة كتاب الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام». إسلامية المعرفة. العدد ١ (محرم ١٤١٦هـ/يونية ١٩٩٦م). ص١٥٤.

٩- زيعور: علي. «الاجتهادنية منهج المناهج». الاجتهاد. العددان ١٠ — ١١ (شتاء وربيع ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). ص٣٠٣.

١٠- الطحان: محمود. «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين». مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. العدد ١ (رجب ١٤٠٤هـ/ إبريل ١٩٨٤م). ص٢٥.

١١- عبد الرحمن: حسن عبد الحميد. «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي». حوليات كلية الآداب. جامعة الكويت. العدد ٨ (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م). ص١٥.

١٢- عطية: جمال الدين. «كلمة التحرير». المسلم المعاصر. العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م). ص٧.

١٣- .... «نقد المراحل الارتقائية للنسق الفقهي الإسلامي». المسلم المعاصر. العدد ٥٣ (سبتمبر ١٩٨٨م). ص ١٣٥ – ١٣٨.

١٤- .... «تجديد الفكر الاجتهادي». المسلم المعاصر. العدد ٩٠ (ربيع الأول ١٤٢١هـ/ يونية ٢٠٠٠م). ص٣١.

١٥- عطية: محيي الدين. «نحو منهج للتعامل مع التراث». مجلة الاجتهاد. العدد ٢٤ (صيف العام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م). ص ١٥٩.

١٦- العلواني: طه جابر. «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» المسلم المعاصر. العدد ١٥ (رجب ١٣٩٨هـ/سبتمبر ١٩٧٨م). ص ٥٩.

١٧- .... «حوار حول مقاصد الشريعة». قضايا إسلامية. العددان ٩، ١٠ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م). ص٤٤.

١٨- غليون: برهان. «فلسفة التجديد الإسلامي». الاجتهاد. العددان ١٠، ١١ (شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/١٩٩١م). ص٣٢٧، ٣٢٨.

١٩- قراملكي: أحمد. «التجديد في علم الكلام». قضايا إسلامية معاصرة. العدد ١٤ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م). ص ١٢٤، ١٣٩.

٢٠- النجار: عبد المجيد. «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور». مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. العدد ٢ (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م). ص ٤٨ – ٤٩.

بحوث ومؤتمرات وحلقات دراسية:

١- إمام: محمد كمال. «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة». ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي. قسنطينة ٩ – ١٢ سبتمبر ١٩٨٩م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر.

٢- البوطي: محمد سعيد رمضان. «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة». ندوة قضايا المنهجية في العلوم السلوكية. الخرطوم ١٥- ٢٢ يناير ١٩٨٧م. تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الخرطوم.

٣- جمعة: علي محمد. «كلمة في التحيز». ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. القاهرة ١٩- ٢١ فبراير ١٩٩٢م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٤- الريسوني: أحمد. «آفاق الدراسات الأصولية والمقاصدية». ندوة الدراسات الإسلامية وآفاق البحث العلمي، المغرب ٢٣ – ٢٤ فبراير ١٩٩٤م. تنظيم: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

٥- زرزور: عدنان. «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة». مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، الواقع والطموح. عمان ١٦ ربيع الأول ١٤١٥هـ/ ٢٣ آب (أغسطس) ١٩٩٤م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٦- عطية: جمال الدين. «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية». ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قطر ١٧نوفمبر ١٩٨٨م.

٧- العلواني: طه جابر. «إسلامية المعرفة». ندوة إسلامية المعرفة. ستراسبورغ ١٩- ٢١يولية ١٩٨٨م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٨- المسيري: عبد الوهاب. «فقه التحيز». ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. القاهرة: ١٥-١٧ شعبان ١٤١٢هـ/١٩- ٢١ فبراير ١٩٩٢م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين.

٩- النجار: عبد المجيد عمر. «المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن». ندوة قضايا المستقبل الإسلامي. الجزائر ٤- ٧ مايو ١٩٩٠م. تنظيم: مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن.

المعاجم والموسوعات:

١- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: ٧١١هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

٢- التهانوي: محمد بن علي بن علي (ت: ١١٥٨هـ). كشاف اصطلاحات الفنون. بيروت: دار صادر ١١٥٨هـ.

٣- الجرجاني: علي بن محمد الشريف (ت: ٨١٦هـ). التعريفات. تحقيق: إبراهيم الإبياري. ط١. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٤٠٥هـ.

٤- الجوهري: إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ). الصحاح «تاج اللغة وصحاح العربية». ط٢. بيروت: دار العلم للملايين. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٥- المسيري: عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. القاهرة: د. ن ١٩٩٩م.

٦- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. الموسوعة القرآنية المتخصصة. ط١. القاهرة: مطابع الأهرام التجارية. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

المراجع الأجنبية:

1. Hanafi, Hassan, les méthodes d'exegése: essai sur la science des fondements de la compréhensions.
2. Kuhn, Thomas, the structure of scientific Revolution.

الفهرس

التجديد
في أصول الفقه

اكتسبت قضية التجديد في أصول الفقه طابعًا إشكاليًّا، حيث ظهرت عدة تساؤلات حول المعنى المراد بتجديد العلم الموروث، والأهداف التي ينشدها، والمجالات المقترحة لإحداث التجديد من خلالها، وكذا الوسائل التي يجب اعتمادها في التنفيذ.

وبناء على أهمية هذه التساؤلات ودور الأجوبة عنها في عرض قضية تجديد أصول الفقه بطريقة علمية هادئة، اختارت المؤلفة هذا الموضوع: لبحثه في دراسة أكاديمية شاملة لمختلف جوانبه.

وهذا الكتاب ينطلق من قراءة لواقع العلم الموروث، ويكشف عن بواعث الدعوة إلى التجديد ومراميها، ويضع أسس العملية التجديدية وضوابطها، كما يحدد بدقة مجالاتها. إضافة إلى عرض دعاوى التجديد وفق رؤية نقدية، تستبعد المنقوص منها وتستلهم المزايا؛ بغية الوصول إلى تصور عميق وشامل للتجديد في أصول الفقه.

ISBN 978-977-455-596-2
9 789774 555961 8 28036 55395 2

دار الفاروق
للاستثمارات الثقافية